

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا
والبيوتوبيا وسؤال التعددية



مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير: الدكتور علي عبود المحمداوي



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

فلسفة مسأ
مسائل فلسفية

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا
والبيوتوبيا وسؤال التعددية

فلسفة الدين

مقول المقدس بين الإيديولوجيا
واليوتوبيا وسؤال التعددية

مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير
الدكتور علي عبود المحمداوي



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilaf

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 2-0466-01-614-978

جميع الحقوق محفوظة

منشورات ديفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com
بيروت - لبنان

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسبية بن بو علي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: +213 21 676179
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
الهاتف: 537.72.32.76 (212) - الفاكس: 537.20.00.55 (212)
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma



يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

المحتويات

المقدمة: المقدس والإنسان: ما شيفرة العلاقة!؟	
د. علي عبود المحمداوي	7
الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل	
د. صلاح فليفل الجابري	11
الحوار الأنطولوجي في الدين والفلسفة والعلوم	
د. عباس حمزة جبر	37
كانط: من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل	
د. محمد المصباحي	67
فلسفة الدين عند هيجل أو الدين داخل النسق الهيجلي	
د. ميشم محمد يسر	95
مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك: "مقولة الدين أفيون الشعوب"	
نبيل محمد صغير	129
نقد الفكر الديني في فلسفة نيتشه	
د. عبد الله عبد الهادي المرهج	147
فرويد و"الإبداع" البشري للظاهرة الدينية	
د. لطفي حجلأوي	173
فلسفة الدين في الفكر البراجماتي	
م: نبراس زكي جليل	185
نحو لاهوت بلا إله: المقدس والدين في فكر هيدغر	
د. إسماعيل مهناة	237
الممارسة والاعتقاد حفريات في الثقافة الدينية عند ميشال دو سارتو	
د. محمد شوقي الزين	251
ليو شتراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لأزمة الحداثة السياسية	
د. محمد المصباحي	275

- الدين والتجربة الهرمنوطيقية عند غادامير
303..... يوسف بلعربي
داخل وخارج طيفية الأثر الديني، أو الدين في حدود التفكير
321..... د. جاسم بديوي
هابرماس والمسألة الدينية الوضع الديني في المجتمع مابعد العلماني
339..... د. علي عبود المحمداوي
رورتي، أمريكا ومعضلة الدين
363..... د. محمد جديدي
الدين من منظور ادوارد سعيد من النص الديني المتعالي إلى النص
الديني التاريخي
379..... بشير ربح
الفقه في مقابل الأنطولوجي أو الحضور الفلسفي في الفكر
العربي الإسلامي
389..... د. فواسمي مراد
الإسلامية التطبيقية عند أركون من بناء الموضوع إلى تأسيس
العقل الإسلامي
409..... د. اليامين بن تومي
فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش
425..... د. عامر عبد زيد
مدح الالتباس عن الإسلام والحادثة والتعدد
447..... رشيد بوطيب
الفلسفة والدين "الاتفاق والافتراق"
463..... مارك أونغلاري
العقل والاعتقاد الديني التجربة الدينية: ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟
475..... د. صلاح فليفل الجابري
لا نكتفي بتأمل الوجه بل نجيب على سؤاله! حوار بين فيليب نيمو
وإيمانويل ليفيناس
501..... رشيد بوطيب

مُقَدِّمَة

فلسفة الدين

المقدس والإنسان: ما شيفرة العلاقة!؟

لا جدل أن العلاقة بين الدين والفلسفة، أو العكس، كان لها تاريخ كبير من الصور والأنماط التي لا تزال تنعكس على واقعنا الراهن، بأشكال أكثر حدوداً وجلاءً. تراوحت تلك الصور بين هيمنة طرف على الآخر، أو على شكل التقاء واثتلاف يحاول أن يقلل من قوة الصدام بينهما، بل ويلغي وجوده أصلاً، وجاءت الصورة الأخرى على أنها انفصال لا أصل للقاء فيه ولا أمل في العودة إليه. تلكم الثلاثية النمطية هي تكرارية لتصورات الفهم الإنساني في كثير من مواقف الفلسفة من الحياة، بل وحتى الدينية منها. فإما النفي أو الإيجاب أو البين بين.

"فلسفة الدين" مصطلح يراد به إمكانية الدرس الفلسفي لمقولة الدين. لكن ما معنى أن نتفلسف حول الدين؟ وهل الدين يتيح ذلك أصلاً؟ وإن كان لا يتيح، مَنْ يعطي الفلسفة دور الزعامة والمركزية في استنطاق النص والعقيدة والسلوك الديني استنطاقاً عقلانياً؟ وهل من عقلانية في الدين؟ وهل يصح حقاً أن نقول: إن فلسفة الدين هي؛ دراسة اللامعقول بآليات عقلانية؟ وهل سيبقى شيء من الدين في خضم محاكمة العقل؟

كل ما سبق؛ يفتح فضاء فكرياً وخصوصاً بموضوع فلسفة الدين. إنه السؤال الذي يشكل المنظومة الفلسفية. في قُبَال منظومة الإجابات التي يشكلها الدين. فبين الشك والدهشة والتأمل والاستفهام المزمّن من جهة، وبين اليقين والطمأنينة والفنوع والإجابة اليقينية الإيمانية من جهة أخرى، حجاج سجالي لا حد له.

هنا يبرز فجر عقل يراد له من جديد أن يعيد إمكانيات خروج الإنسان من قصوره، إن فلسفة الدين بما تحويه من سؤال الدين عن طبيعته وسلوكه وتقاليده، إنما تعيد هبة الإنسان الذي ضاع في الميثوس. أساطير قديمة وعصرانية لا حد لجريان انسكابها في

الواقع المعاش. في كل هذا يراد لنا أن نستعيد معنى كينونتنا بالسؤال.

السؤال الذي يعني إمكانيتنا على التفكير في قبال ما هو ممنوع، ما هو تابو، ما هو مقدس، بأدوات المرغوب والمباح والمدنس. لكنها صورة متطرفة تلك التي تكتفي بطرف دون آخر، وكذلك هي صورة هجينة عنقائية تلك التي تحاول أن تلاثم بينهما! فأين يمكن ويكمن التفلسف حول الدين؟ إنه في السؤال عن ما هو المسوغ اليوم لضرورة وجود الدين، وما هي الصورة المطلوبة لأديان الراهن من أن تتشكل في صورته؟ وما صورة الدين بعد أن فقد كثيرا من معتقديه على مختلف سبل الحياة، ذلك الفقدان الذي جعله ينحصر في كونه سلوك عبادي طقسي ليس إلا؟؟!!

كل تلك الأسئلة هي: استكناه لمواطن الإجابة في موضوعات فلسفة الدين. على ذلك فصورة السؤال اليوم تخرجنا عن ثنائيات الـ مع/ ضد، وثلاثية الهجينة. وعليها إن تجعلنا في قبال ذلك، وتمكننا من أن نسائل ونفحص وننقد ونفرغ الميثوس من قساوة اليقين الذي يحمله. لكن ذلك كفيل بالمقابل أن يحدد مفهوم العقلانية واللوغوس حامل السلطة لتلك المحاكمات. أمن معنى اليوم للكلام عن عقل مفارق أو جوهر أو ملكة أو جهاز أو عضو؟ إن رهان العقل الإنساني اليوم هو في الانهماك بمعنى العقلانية وليس جذرها أو عضوها أو أداتها (العقل) كما أنه رهان إمكانية البحث عن معنى للعقلانية.

في خضم تلك المجاهدات يتبدى معنى العقلانية: بوصفها اتفاقات زمكانية تحصل على سلطة معيارية، وذلك المعنى، حقيقة، يتيح أن نفهم الميثوس كونه عقلانية لازمكية لراهننا، ومن جهة أخرى؛ العقلانية بهذا المعنى المتعدد لا ترتقي لأن تحصل على تلك السلطة وهنا يبدو، واضحا، تناقض أدائي، لكن المُنْفَذ من هذه الإشكالية هو في صنع وتحويل المعيار ليصير عمومياً؛ وقد يتصور في ذلك عودة لكانطيات جديدة، بل إن الأدق أنها استدعاء لما هو ضامن وممكن، إنها استعادة واستحداث لما هو ضامن لعلوية القانون وسموه لغرض حماية تلك الاتفاقات، هنا يتضح الاتفاق، العقلنة، بوصفه نزعا للأسطرة من جانب، كما هو نتيجة لما هو مرضي للحجاجات المقبولة، وهو كذلك مقدّمة لصياغة قانونية مصدرها لاميتافيزيقي. إننا نبحت اليوم عن عاصم لإلهي، إنه العاصم اللائكي (العلماني) وهنا تبدو الصورة وكأنها هيمنة للاديني على الديني! بينما المقصود هو العقلنة إلى درجة أن نمضي إلى رحاب أوسع من الكبت

والضياع والميثوس، إنه المضي نحو إنسانيتنا.

هكذا تبدو الأمور وكأنها استنطاق للمضمون الديني، ومحاولة البحث عما هو عقلاني فيه، البحث في الأطر الحافظة لتلك الممارسات التي نبغي ديمومتها بمعول نقدي وواجب تحرري. وذلك بماهيته يجعل المضمون المنعكس على السلوك الديني مسائلًا أيضاً.

إن الأديان اليوم مطالبة بالحضور على مستوى مقبول أولاً، وتعايشي ثانياً، وأن تجد التعامل الصورة اللائكية لأنها مكملة لتاريخية تلك الأديان، في كونهما كانا يمثلان لحظات زمنية لانوجاد الإنسان وبحثه عن خلاصه المستمر.

وذلك، حقاً، يجعلنا أمام إمكانية إصدار حكم لجينالوجيا ظهور مفهوم فلسفة الدين، على أنه ما ارتبط ببداية مساءلة المقول الديني من العقل الحديث (وانطلاقات الحداثة)، وبداية التنوير في مسار من المركزية الإنسانية التي عكست حركة أفلاك الفهم والحقيقة من المتعالي إلى المعاش - البشري، هنا يصبح مسوغاً للكتاب أن يبدأ بفلاسفة شكلوا تلك اللبنة الفاحصة من طرف ومكونة للمفهوم من الطرف الآخر. إنهم فلاسفة العصر الحديث والحقة المعاصرة إلى يومنا الحاضر.

وجاء كتابنا هذا بحثاً ورصداً وفحصاً/ نقداً لما يشكل معنى الدين، وطبيعته، وسلوكياته، وما الذي تبقى منه؟ فهو كتاب في فلسفة الدين. تضمن بعض شذرات من الفلسفات الدينية لكنه أيضاً كان متفحصاً لخطابها.

فالكتاب يهدف إلى كشف العلاقة المفاهيمية بين الفلسفة والدين، كما يعمل على عرض وتحليل مجمل النظريات التي فسرت العلاقة بينهما، من العصر الحديث وحتى الفترة المعاصرة. ويحاول أن يخوض مع التساؤل من سطوح الأصل والطبيعة (الماهية) للدين، إلى مكانه وجوانياته وطبقاته التحتية، إلى ما يشكل سلطته، ومعنى الاعتقاد فيه، نحو معرفة إمكانية تضمينه للمعقول، وما معنى أن تكون هنالك تجارب دينية؟ وهل هي تحمل القدرة على التسوية للمعتقد والإيمان، أم إن العكس هو الصحيح. حاول الكتاب دراسة جدليات الديني والعلمي، مقبولة الاتفاق أم تضادية الافتراق. هل الديني (وبمنعه للسلطة العقلانية) سيؤدي لزما إلى نفي ما هو علمي؟ وبعد ذلك عرج الباحثون في الكتاب إلى فحص المقول الديني في نموذج الإسلام، ذلك لما تفرضه بيئتنا الثقافية، إنه فضاء الإسلام، تماهينا معه وقبلناه، أو انفصلنا عنه ونقضناه، يجب أن

نفهم كيف تكونت خطاباتنا الفلسفية في خضم هذه الأجواء الدينية - الإسلامية، وإلى أي مدى يمكن أن نتحدث عن فلسفة الدين داخل إطار ديني؟!!!

د. علي عبود المحمداوي

بغداد، 2012

الدين والأسطورة والعلم

مستويات مختلفة للفهم والتأويل

الدكتور صلاح فليفل الجابري⁽¹⁾

تمهيد

يدخل هذا البحث ضمن مباحث فلسفة الدين، وأعني بفلسفة الدين البحث العقلي غير المقيّد بالمسلمات الدينية ذاتها على نحو قبلي، كما هو الحال المعهود في علم الكلام، بحث لا يتحرك نحو هدف مرسوم مسبقاً من أجل إعادة إنتاجه بطريقة تدفع شبهات الخصم أو تبكته، وإنما يجهد عبر المقارنات والنقد إلى تأويل يشبع فضول العقل ويحل إشكالات ملحّة في الواقع الراهن، من دون مداينة مصلحة قائمة، أو مهادنة سلطة قامعة، وهذا تماماً عكس حركة البحث في علم الكلام التقليدي الموروث. فلا يفترض في فلسفة الدين ((الانطلاق من أي ادعاءات مسبقة أو معتقدات. وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة))⁽²⁾.

ولذلك لا ندعي في هذا البحث إثبات صدق أفكار دينية، وإن كنا نقيس القدرة الإجرائية في الواقع لبعض الأنظمة الدينية، ومدى حاجة الحياة الإنسانية إلى حضور الدين كحل لإشكالات واقعية عجزت العلوم عن حلها، ولكن ذلك بعيد جداً عن معيارية الصواب والخطأ، وعن الجدل العقيم الذي يستخدم وسائل المنطق الجدلي لمجرد إفحام الخصم، ولا للبرهنة على الواقع.

ومما يضيء جوانب النقاش في البحث أن نميز بين المعنى العام للدين، والمعنى الخاص، وأعني بالمعنى العام هو كون الدين ((مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدّين: (1) بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، (2)

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد.

(2) باجيني، جوليان، الفلسفة، موضوعات مفتاحية، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين، دمشق، ط 1، 2010، ص 193.

بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، (3) بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله⁽¹⁾.

يعلق لالاند على هذا التعريف الذي ينقله بأنه، أي التعريف، يتجاهل العنصر الأصلي والخصوصي للدين في وعي الإنسان المتدين، فذلك العنصر ليس موضوعا، ليس فكرة أو قوة قد يمتلكها الإنسان لأنه كان قد كونها أو قد استحوز عليها، بل هو ذات كائن حي ومريد وخفي لا تدركه الأدوات الطبيعية لفكرنا ولفعلنا، ولا يكشف عن ذاته إلا بالشهادة التي يصرح بها عن ذاته وعن تعاليه الشأني، بالرسالة المنزلة أو المأمور بها في المعتقدات والممارسات التي تضع في متناولنا مكنونته بالذات، أي عدم قابليته للبلوغ إلا بذاته⁽²⁾.

تلك الصفة المميزة للدين لا تكفي للإحاطة بها التفسيرات الفلسفية، وهنا يقترب لالاند من التجربة الصوفية، التي تصور الدين في بعده الروحي العميق كما وصفه ولتر ستيس نقلا عن وإيتهيد: ((إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجري العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجري، أو في باطنه، شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة، شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول، ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم، شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى، ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه))⁽³⁾.

أما المعنى الخاص للدين، والموظف كثيرا في هذا البحث، فهو الدين التوحيدي، وتحديد الدين الإسلامي، باعتباره يخرج من الفردية والذاتانية المحض إلى مستوى النظام الاجتماعي الذي يؤطر الحياة ويحدد اتجاهات الجماعة ويتحكم بسلوكها. ولكن هذا الخروج من الإطار الذاتي إلى النظام الاجتماعي، لا يعني الأيديولوجيا السلطوية، وإنما أعني به سحب الروحاني وقيمه الشفافة إلى الاجتماعي والطبيعي للتخفيف من

(1) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 1204.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 1205.

(3) ستيس، ولتر، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1967، ص 12.

ثقله المادي وإمداده بمحفزات داعمة للسلوك الجماعي وتحقيق المصلحة الجماعية كجزء لا يتجزأ من المصلحة الذاتية، أي دمج الذاتي في الاجتماعي.

الأسطورة:

من الخطأ وصف الأسطورة بأنها تصور خيالي وحسب، لأن الخيال مفهوم محايد تجاه الأبعاد الموضوعية للواقع. وبالرغم من اشتغال الأسطورة على تعليل خاطئ للواقع، إلا أنها تنطوي على بعد عقلائي؛ إذ إنها خبرة تعبر عن تماهي مجالي الواقع والأنا في صيغة الأنا والأنث⁽¹⁾، وقد تكون الأسطورة نشاطاً عقلياً للتماس تعليل مناسب لواقع يقلق الأنا، لكن المؤسّط (صانع الأسطورة) لا يعي التخارج أو الاختلاف، فيتعامل مع تماثل أو تطابق. وبما إن المجال المعلوماتي للذهن هو حصيلة البيئة الثقافية والعملية التي يعيش في ظلها، لذلك فإن تعليله سينحصر في هذا الإطار، ويصطبغ بلون الثقافة والاعتقادات والممارسات السائدة. فضلاً عن ذلك هناك رأي يذهب إلى ((أن السحر على الرغم من أنه لا يركز على معرفة علمية مثبتة إلا أنه عقلائي تماماً بحيث يمارس تأثيراً ضابطاً على العاطفة ويشبع الحاجة إلى التفاؤل والانسجام))⁽²⁾. والنظرة العقلانية هذه يبدو أنها ملتفة إلى الأثر السيكلوجي لا إلى الكشف الموضوعي للواقع في حد ذاته. فالسحر لا يكشف عن واقع بقدر ما هو إحياء سيكلوجي لذوات قلقة.

إن السمة السائدة في التصور الأسطوري أنه تفكير يلتبس أسباباً متخيّلة للوقائع تنسج من الحكايات والتصورات الشعبية السائدة بأسلوب سردي، أي من ممارسات ملتصقة بالأنا، وإضافتها على الـ (هو) بصفته الـ (أنت)، ولذلك نرى السرد الخيالي طاغياً على كل محاولة تفسير ذات طابع أسطوري. ويتضح هذا الأمر في الشعوب البدائية الراهنة، التي لم تكتسب الفكر العلمي الحديث، ولا التفكير الديني المنظم. إن غياب الفكر العلمي (لغته وآلياته التفسيرية)، يدفع الذهن إلى التماس بنية

(1) لمعرفة الخلط الذي يمارسه الفكر الأسطوري بين (الأنا) و(الأنث)، راجع: فرانكفورت، وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة الدكتور محمود الأمين، منشورات دار مكتبة الحياة (فرع بغداد)، 1960، ص 14 فما بعدها.

(2) تروادك، برتران، علم النفس الثقافي، ترجمة حكمة خوري، وجوزف بورزق، دار الفارابي، ط 1، 2009، ص 116.

تفسيرية للواقع والحياة من الثقافة والممارسات السائدة، ولذلك تأتي تفسيرات الشعوب البدائية للواقع على شكل سرد أسطوري. وينطبق هذا الأمر على الشعوب الدينية التي تفقد طريقة التفكير العلمي، فتشكل المرجعية الدينية المحضة البنية الذهنية التي تستمد منها كل محاولة تفسير للواقع مادتها وآلياتها المناسبة؛ مما يؤدي إلى إحلال الدين في موقع غير موقعه الجوهري، وإلى الخلط بين التفكير العلمي الذي يتطلبه الواقع، والتفكير الديني الذي يعني بجوانب أخرى أساسية من الواقع، فتغيب فرصة التمييز بين مجالين لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر ويمارس وظيفته بالموضوعية ذاتها، على الرغم من أن التجربة التاريخية زودتنا بأمثلة عن استقامة الحياة واستمرارها بطريقة إنسانية فريدة مع غياب التفكير العلمي وسيادة التفكير الديني، كما في تجربة الإسلام الأولى في المدينة، ولكن هذه حالة استثنائية مرتبطة بسياق تاريخي يبررها، بل ويمنحها قيمة عليا. وزودتنا أيضا بأمثلة عن تعايش نوعي بين التفكير العلمي والتفكير الديني في التجربة الحضارية الإسلامية التي تلت القرن الأول الهجري، ويمكن للفكر العلمي أن يحل الكثير من المعضلات الأيديولوجية بين المسلمين أنفسهم (كمذاهب)، وبين المسلمين والآخر.

وتتضح المشكلة أكثر عندما نطرح السؤال الآتي: كيف نستطيع أن نميز بين الفكر الأسطوري، والفكر الديني؟ وهل هناك معيار يمكن أن يستخدمه المرء في هذا التمييز، لكي نقول هذا من الدين وذلك من الأسطورة؟

من الصعب جدا التماس هذا الفارق بطريقة موضوعية إذا جزأنا الحقائق الدينية، وفصلناها عن سياقها؛ إذ يحدث، بسبب ذلك، تداخل وتشابك بين الصيغة الأسطورية والصيغة الدينية، أو بتعبير أدق، بين الواقعة المصوّرة أسطورياً والواقعة المصوّرة دينياً، ولكن البنية الفكرية للدين يمكن تمييزها بسهولة عن التفكير الأسطوري. قارن بين الأمثلة الآتية:

إنسان يميته الله سبحانه وتعالى مائة سنة ثم يحييه، فيجد طعامه لا زال ساخناً وجاهزاً للأكل، وينظر لحماره الرميم يتشكل شيئاً فشيئاً، بقدرة الله، فيستوي حماراً حياً قائماً! نحن مطالبون بالتصديق بهذه القصة، ليس لأسباب علمية تعليلية، بل لقرينة خارجية وهي موثوقية مصدر القصة.

المثال الآخر هو قصة البقرة الصفراء الفاقع لونها، التي أمر الله بني إسرائيل أن

يذبحوها، ليضربوا المقتول بعظامها فيحيا! ويمكن أن نزيد الأمثلة بالكثير من القصص الخارقة كتلك المتصلة بقدرة إحياء الموتى والشفاء أو الإبراء عند نبي الله عيسى عليه السلام، أو قصة النبي سليمان، وغيرها.

المثال الثالث: تصوير سبب سقوط المطر عند البابليين: إنها وساطة من الطير العملاقي ((إمدوغود))، إذ جاء لإنقاذهم، فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع السوداء، والتهم ((ثور السماء)) الذي كان قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة⁽¹⁾. وكان من الممكن أن نختار الكثير من أساطير خلق الكون في بلاد ما بين النهرين، للمقارنة والتحليل، ويمكن مراجعة هذه الأساطير في كتاب ما قبل الفلسفة، ص 187 فما بعدها، وفي مؤلفات خزعل الماجدي، ألواح وأناجيل بابل وسومر.

من الصعب جداً فهم هذه القصص بمعزل عن سياقها ومصدرها، إذ تفقد معناها إذا وضعت خارج سياقها الأصلي. فالقصص الواردة في القرآن الكريم، كما في المثالين السابقين، لا يمكن فصلهما عن سياق النص، وعن القصد الإلهي من حكايتهما؛ فهما لم يذكرنا لغايات عقلية، وإنما لبيان القدرة الإلهية، وعند مقارنتهما مع عالم القوانين الطبيعية يشكّلان استثناءين، أي لا يطردان أبداً، وإن موضع الاستشهاد القرآني يشير إلى أنهما لا يقصد منهما الاطراد وإلا بطل القصد من إيرادهما في سياق المعجزة، لأن الأحداث المطردة ليست إعجازية وإنما هي متكررة. فهما إذن، وفقاً للسياق الإعجازي، لا يستهدفان تفسيراً سببياً، أو أجوبة عقلانية، وإنما يراد منهما بيان ظاهرة، أو حدث، أو قدرة إعجازية، وفي هذه الحدود تتوقف وظيفتهما. ولم يردا في سياق سببي أو تحليلي، وإنما واجب التسليم بهما يأتي من كونهما ذكراً من قبل مصدر موثوق في الأساس، فلم يذكر النص مبررات عقلية لهما، لأن التصديق بمثل هذه الأمثلة يُستمد من النص الكلي، ومن السياق الديني الذي تنتمي له تلك الأمثلة، فالتصديق واقع بالبيئة الكلية منذ البداية، إذن البحث في عقلنتهما أمر ساقط من الأساس.

ولعل نقطة الاشتراك بين هذه الأمثلة القرآنية ومثالي الأسطورة السابقين هي هذا الغياب للتبرير العقلاني، فكلاهما يطالبان المؤمن بالاعتراف بهما، وإزاء المتشكك لا يبرران أنفسهما. أما الفارق فهو إن الأساطير يراد منها الاطراد والتتابع، وهذا عكس القصة القرآنية التي لا يراد منها الاطراد، بل إن عدم اطرادها هو مسوغ إيرادها في هذا

(1) ينظر: فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ص 17.

الصدد بصفقتها الإعجازية. وقد طفح الفكر الديني، بسبب تعميم الخارقة، بسيل هادر من الأساطير والخرافات، لأنه لم يتعامل مع هذه القصص الخارقة بصفقتها استثناءات إعجازية، بل وسمت فكره بطابعها الغيبي، فتكذب طريق الفكر العقلاني في معظم الأحيان.

وفهم الأساطير يتحقق في ضوء سياقها التاريخي والواقعي، فالسياق التاريخي يكسبها مسوغا ما، في حين يكسبها السياق الواقعي غايتها أو ارتباطها بقصد ما. فالأسطورة التي تفسر سقوط المطر لم يكن القصد منها تسلية السامعين، فهي ترتبط بمعنى، فالقدماء يسردون حوادث هم جزء منها قد تهدد حياتهم نفسها؛ فكانوا يشعرون شعوراً مباشراً بالصراع بين قوتين، الواحدة تعادي الحصاد الذي يعتمدون عليه، والأخرى رهيبة ولكنها كريمة: فجاءتهم الزوبعة الرعدية في اللحظة الأخيرة وأنقذتهم، بأن هزمت المحل وقضت عليه.

ومن الضروري التمييز بين الأسطورة المرتبطة بقصد ما، وبين الأسطورة كخيال وهمي، فنحن عندما نقول: أسطورة، لا نعني الأفاصيص التي تُحكى للتسلية الوهمية، إنما الأسطورة الحقيقية هي آلية كشف تأملي يمنحه صاحبه ثقة كبيرة، وليس مجرد عبث من الوهم، فضلا عن ذلك يؤمن باطرادها⁽¹⁾.

فالتصوير الشعري الذي في الأسطورة، ليس مجرد سرد لقصة رمزية، إنما هو ثوب اختاره البدائي بعناية للفكر المجرد؛ فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها.

وخير مثال على ارتباط الأسطورة بسياق تاريخي خاص، لا يمكن فهمها بمعزل عنه، هو الناحية اللاعقلانية التي تتجلى في الإلقاء الخطابي؛ ففي أرض بابل مثلاً، كان البابليون يعيدون في كل احتفال برأس السنة تمثيل انتصار مَرْدوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة، عندما خلقت الدنيا. فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال الحولي ((ملحمة الخليقة)). ومن الواضح أن البابليين لم ينظروا إلى قصتهم عن الخليقة كما ننظر نحن إلى نظرية لابلاس، مثلاً، كتقرير يرضى به العقل عن صيرورة الدنيا؛ لأنّ الإنسان القديم لم يفكر في جواب معين. لقد انكشف له جواب معين في أثناء علاقة متبادلة بينه وبين الطبيعة.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 18.

لكي نميِّز هذه القصص اللاعقلانية عن تفسير عقلاني علمي، تأمل حقيقة الجاذبية كصيغة تفسيرية للظواهر الكونية، ((كل كتلتين في الكون يجذب أحدهما الآخر بقوة تناسب طرداً مع حاصل ضرب كتلتيهما، وعكسياً مع مربع المسافة بينهما)) هل يحتاج فهم هذا القانون، إلى سياق تاريخي، أو سردي، يرتبط به ويستمد منه معناه ووجوده؟ كلا، إنه بذاته يشكل بنية معقولة ترضي العقل، بقطع النظر عن أي سياقات سابقة أو لاحقة، سردية، أو تاريخية، أو حتى تجريبية، إنه بذاته معقول، بقطع النظر عن ارتباطه حتى بالتجربة التي يفسرها ويضفي عليها المعنى. وهذا غير موجود في الأساطير والقصص الإعجازية.

لذلك يتبدى اللامعنى بمجرد عزل القصة القرآنية الخارقة عن سياقها، وقصديتها الكامنة فيها، ومحاولة معالجتها كبنية مكتفية بذاتها. هي إذن في معناها وقصديتها مرتبطة بسياقها، وعند عزلها عن سياقها وقصدها لا تبقى قصة قرآنية، بل سرد أسطوري، وفي هذه الحالة ستتخيَّل اطرافها، وإذا تخيلنا ذلك فقدت قصديتها في كونها شيء إعجازي، وأصبحت ضرباً من الشعر الخيالي كأى أسطورة أخرى، ولذلك فالقصة القرآنية هي قرآنية متى ما كانت مرتبطة بسياقها وغايتها، وهي تفقد هذا المعنى عند فصلها، ونسيان أصلها، ثم التعامل معها كسرد شعري فقط. ولذلك نحن لا نتفق مع الذين يفكِّكون بين القصة القرآنية وبين سياقها القرآني لأجل مطابقتها مع الأسطورة؛ لأنها بعد التفكيك لا تبقى قصة قرآنية، وتكون قد فقدت وظيفتها القرآنية، وقصديتها الملتصقة بالسياق، والمناسبة.

الأسطورة الحقيقية بالمثل لا يمكن فصلها عن سياقها، كما لاحظنا ذلك قبل قليل، وإن فصلها عن السياق يخل بالمعنى والقصد، ويرفع الثقة بها، وتتحول إلى مجرد خيال شعري فحسب، إلى مجرد ضرب من الوهم. فالمعنى والقصد والثقة والاطراد سمات للأسطورة لا تنفصل عن السياق الواقعي والتاريخي التي وردت فيه. ومن هنا يمكن أن نفهم الأسطورة بصفتها بديلاً عن العلم في تاريخ ما قبل العلم. أما الأسطورة بصفتها قصصاً خيالية وهمية محكية فلا يمكن أن نفهم منها ذلك المعنى في علاقتها بالعلم.

1- الأسطورة والعلم

واضح لنا جداً من السياق التاريخي للفكر العلمي، بأنه كلما تطور العلم انسحبت الأسطورة من الميدان الذي يعنيه ويختص به، وتدرج هذا الانسحاب على شكل انحسار

ثم تلاشي، لكن هذا حصل في الميدان الطبيعي الذي انحسر فيه الخيال وتمنطق الفكر بصرامة، وبقيت مجالات واسعة تجول فيها الأسطورة بحرية ونشاط مثل الأدب والفكر الديني.

لكن العلم إذ يلغي الأسطورة لا يلغي الدين؛ لأن الأسطورة، قُدِّمت، في الأساس، ممثلاً عن قوانين الطبيعة والحياة، في حين لم يطرح الله الدين والتشريع بديلاً عن الطبيعة وقوانينها، إنما التشريع، بحكم كونه تشريعاً يخص ممارسة الإنسان الطبيعية، يعد الطبيعة أو الواقع العام طرفاً ثانياً في العلاقة الاجتماعية التي يشكل الإنسان طرفها الأول، ولم يَضَع نفسه بديلاً عن العلم وقوانينه.

كان نموذج التعليل القديم مبنياً على رؤية تجزيئية للأشياء؛ بسبب فقدان الوعي بالاتصال السببي المباشر، لذلك احتل التعليل الغيبي (الأرواح أو الآلهة) مركز الصدارة، بصفته نموذجاً تعليلياً لحركة وسلوك الأشياء في الكون، ونتاج هذا اللون من التعليل الأسطورة. إذ لما كانت الأرواح هي المسؤول المباشر عن الانتصار والهزيمة والكوارث الطبيعية، فيجب الاتصال بها لمعرفة النتائج قبل وقوعها والاحتراز منها. وللأرواح والآلهة وسطاء هم الكهنة كما إن للعلم بقوانين العلم الحديث وسطاء هم العلماء المتخصصون. والسؤال هو إذا كان من الممكن استشارة الآلهة عن طريق الوسطاء حول وقوع الكوارث أو نتائجها، فهل يمكن منعها عن طريق آلية الاتصال الواسطي؟ هل يمكن التحكم بالظواهر الطبيعية من خلال الاعتقاد بتلك العلة؟ إن فرضية علية الآلهة المباشرة تفترض عدم تصوّر إمكانية منعها، فضلاً عن التحكم بها، وهذا ما يميّزها عن فرضية العلة الطبيعية (القريبة) التي تميز العلم الحديث⁽¹⁾.

بعد اكتشاف قوانين الأجرام السماوية التي تحددها قوى الجذب، وعلاقة ذلك بشكل الحركة التي ترسمها الكتل، أي بعد وضع قوانين ميكانيكا الطبيعة الأرضية والسماوية، لم تعد الآلهة أو الأرواح هي التي تمسك النجوم وتحافظ على بقائها، وهذا ما أدى إلى تغيير نماذج التعليل القديمة المبنية على رؤية تجزيئية للعالم تضع لكل جزء إلهاً مسؤولاً عن حركته وديمومته. وبوضع نيوتن للميكانيكا تغيرت الرؤية وأخذ العلم يقطع خطوات واسعة نحو الفهم البنيوي للعالم. وعبرت عن هذا الفهم الجديد شبكة القوانين الميكانيكية التي ربطت العالم الأرضي بالعالم السماوي.

(1) ينظر: الجابري، دكتور صلاح، خارقة الإنسان، دار صفحات، دمشق، طبعة ثانية، 2004، ص 82.

الدين والعلم

إن المنهج العلمي الذي يتعارض مع الدين هو المنهج الذي ينظر إلى أي ظاهرة كونية، سواء كانت طبيعية، أو إنسانية، أو دينية، على أنها منبثقة عن سبب أو مجموعة أسباب مادية. وهذا المنهج هو الذي بنيت عليه رؤية الحداثة، وهي محاولة لعلمنة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك يتحدد مفهوم العقلانية الحداثية بوصفها عملية التفكير التي تسعى إلى التماس أسباب مادية متنوعة (قريبة أو بعيدة) للظواهر الكونية بمختلف أشكالها، وتتحدد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهية أو روحية لكل أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجهات العلمانية الحديثة سواء في الغرب أو في عالمنا الإسلامي، وقعت في خطأ أدلجة العلم وإدخاله ضمن إطار ضيق، هو الإطار المادي من دون الارتكاز إلى رؤية فلسفية. ولذلك تحولت إلى مجرد تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الشاملة التي تستبعد من الوجود أبعاده الأخرى، وتفهمه في بعده المادي فقط.

إن إطلاق صفة العلمية على هذا التفسير الأيديولوجي شيء مجانب للصواب تماماً، وتضليل واضح لا يقل قصوراً عن نظرية ترفض المادي، بل تنكر وجوده، وتفسر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقة أن الرؤية العلمية أوسع من المفهوم المادي، فهي رؤية موضوعية لا تتقيد بالتفسيرات الأيديولوجية الضيقة. وإذا نظرنا إليها بحياد، ومن دون مسبقات أيديولوجية، فإن الفرضية الملائمة (الموضوعية) التي تسود البحث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مستقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحول الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا ننكر شموليته بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالم. ولذلك لا يمكن تقييد الرؤية العلمية بالبعد المادي وحده، أو بالبعد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها. وقد نشأ هذا اللبس الفكري من وهم التماهي بين المادي والواقعي. وعلى الرغم من اتساع رقعة الميدان العلمي إلا أن هناك حدود يقف عندها، ومستويات للواقع لا تكشف نفسها إلا عبر مباحث أخرى مثل الدين والميتافيزيقا والفلسفة عامة.

والحقيقة أن التوحيد بين تعريف المادي وتعريف الواقعي ينطوي على خطأ فلسفي كبير، ذلك أن كل واحد منهما يختلف عن الآخر في أصل التعريف. فالواقعية الفلسفية تعني أن الفكرة التي في الذهن ليست نتاجا للعقل فحسب، بل تمتلك وجودا خارج الذهن، وإن إدراك الذهن لها هو من قبيل الانعكاس الموضوعي للشيء في الذهن. أما مسألة ما إذا كانت هذه الفكرة تشير إلى شيء مادي أو لا مادي فهو أمر آخر مختلف عن المسألة الأولى. وهذا يشير إلى أن المفهوم الفلسفي للواقعية أوسع من البعد المادي ولا يمكن فلسفيا، حصر التعريف بما هو مادي، بل إن التعريف نفسه لم يحد الواقع بالمادة ولا بمقاييسها، فالواقع دائرة أوسع من المادة. وإذا ثبت أن هناك موضوعات لا تخضع لمقاييس المادة وشروطها، فإن الواقع سيتخذ معنى أوسع من معناه المادي الضيق، كما يحدث في الفيزياء الذرية والنوية الحديثة. إذ أثبتت هذه الفيزياء أن موضوعات الواقع اتخذت أشكالا وتعريفات متنوعة، ولم تعد مقتصرة على تعريف المادة الضيق، المحدود بالإدراك الحسي المباشر. وهذا دليل على تعدد موضوعات الواقع، التي لم تعد المادة ومفهومها الفلسفي سوى واحد من تلك الموضوعات وشكل من أشكال الواقع. ولم يستطع الماديون الكلاسيكيون الخروج من مأزق التناقض هذا إلا بالتوحيد بين مفهوم الواقع ومفهوم المادة، فادعوا أن المادة نفسها تتخذ أشكالا مختلفة في الواقع، وأنها ليس مما يدرك مباشرة بالحس فحسب، ولا ذلك المقيد بشروط مكانية وزمانية محددة، تجيز القياس في كل الأحوال والظروف فقط، بل إن المعنى الفلسفي للمادية هو أن أي فكرة ذهنية يجب أن يكون لها مقابل موضوعي في العالم الخارجي سواء أدرك هذا الموضوع بالحس مباشرة أو بطريق غير مباشر أو لم يدرك نهائيا. وهم بذلك أعطوا المادية مفهوما شاملا يدخل في إطاره البعد الروحي أو الميتافيزيقي، فإن الميتافيزيقي يعترف بهذا التعريف للواقعية وليس للمادية، لكنه يدخل في إطار الواقعية أكثر من معناها المادي الضيق، فإن الله، والنفس، والخلود حقائق واقعية موضوعية غير متعلقة بالوعي تعلقا ذاتيا قط.

كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر، بتأثير النظرية المادية الميكانيكية والوضعية التجريبية، أن الطريقة العلمية سوف تجيب عن تساؤلات الإنسان العلمية والفلسفية، وأن هذه المسألة تتوقف على الزمن الذي تتراكم خلاله المعرفة، ويتطور العلم المادي، كيما يتم تفسير كل شيء في الوجود تفسيرا ماديا على فرض تكافؤ

المادي والعلمي. وفي هذه المرحلة لا مجال لوجود البحث الميتافيزيقي وما يتعلق به من ظواهر أو أحداث تقع خارج حدود الطريقة العلمية. وقد أثبت العلم في القرن العشرين عكس هذا التصور فلا الفسيولوجيا أجابت على مشكلات العقل وعمليات الوعي، ولا الفيزياء التزمت حدود التصور المادي، والمثال الجيد الذي يستشهد به هنا هو الفيزياء الكمية.

وفي الوقت الراهن ((ما من رجل علم واحد ينازع.. ليس في إثبات الأفكار وأنماطها وفي شرعيتها فحسب بل وفي ((المعارف)) وأنماط ((المعرفة)) غير العلمية، فلقد أعترف العلم نفسه بأن له حدودا))⁽¹⁾.

وبذلك تراجع الاعتقاد الذي ساد خلال القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين أحيانا، الذي يذهب إلى أن النهج العلمي سيمتد بسرعة إلى مجموع النشاط الدماغى للإنسان، وأن التقنيات العلمية قادرة على أن ترضى مجموعة احتياجات الإنسان الفيزيائية والعقلية، ويتضمن أن المجهول سوف يصبح معروفا بسرعة كبيرة⁽²⁾. والقضية الأكبر التي نراهن عليها، ليس الاعتراف بحدود العلم فقط، وإنما الاعتراف بأن الطريقة العلمية - التجريبية يمكن أن تستخدم في إثبات أحداث حقيقية لكنها مستعصية على التفسير العلمي، بل تتعارض مع ما هو مستقر من حقائق علمية. إن وهم التطابق والتماهي بين التفسير العلمي والتفسير المادي لم يعد له وجود في الفكر العلمي الجديد، إن لم يكن عائقا معرفيا أمام التطور العلمي. وبالرغم من تلك التطورات في المنهج العلمي، فإن الرؤى الأيديولوجية الغربية تصر على الطابع المادي الضيق للعلم، وتتجاهل حدوده الطبيعية عندما تناقش الظواهر الكونية الأخرى، ولا تأخذ بنظر الاعتبار الطابع الواقعي الأوسع للعلم الذي يتجاوز البعد المادي. والعلم بذاته حيادي تجاه الطابعين فلا يثبت أحدهما على حساب الآخر.

والحقيقة لا نستطيع حصر الفكر الدينى الإسلامى فى أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشاملة، ولا الروحية الشاملة. فبالرغم من أن المذهب الثانى ظهر فى تاريخ الفكر الإسلامى على يد المذهب الاشعرى، ونظراً له الغزالي، إلا أنه لا يمثل

(1) فوراستيه، جان، معايير الفكر العلمى، ترجمة فايز كم نقش، سلسلة زدنى علماء، بيروت، ط 2،

1984، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 132-133.

كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمسلمات الدينية، أعني بذلك الشيعة والمعتزلة.

نقد ديننة العلم الغربي

إن التفكير العلمي مطلب ضروري لفهم الواقع كما هو في ذاته، ومحاولة تغييره بما يتلاءم مع مصلحة الإنسانية وأهدافها العليا، وهو يعنى ببعد من أبعاد الواقع وليس بالواقع على الإطلاق، فهناك جوانب متعددة من واقع الحياة لم يستطع العلم أن ينتهي إلى حلّ مرض لمشكلاتها. فلا أحد يستطيع إنكار حقيقة التقدم التكنولوجي المذهل الذي حققه العلم الحديث في شوطه القصير، ومع ذلك فإن آمال البشرية بالحرية والعدالة والعيش بسلام ما زالت أحلاماً يقصر العلم عن تحقيقها. وكيفينا بياناً الوضع الراهن للعالم، فإذا أردت أن تدرك هذه الحقيقة فما عليك إلا أن تضع التقدم العلمي وطريقة التفكير العلمية في ذهنك، ثم تنظر وتتأمل الطريقة التي يدار بها العالم، لذلك لا يمكن أن يقال بأن العلم وحده قادر على خلق إنسانية صالحة (حقيقية). قد تقول إن سبب ذلك هو سوء استخدام الإنسان للطريقة العلمية في التفكير، وهذا صحيح، وربما دقيق، لكن القائل نفسه ليس لديه من الضمانات الكافية التي تحول دون وقوعه في هذا الازدواج المعياري الذي هو مصدر عذابات الإنسانية وويلاتها، وسينتهي بك التسلسل لا محالة إلى المراهنة على نوعية القيم التي تحملها، وها نحن نعود مرة أخرى إلى الدين، كقاعدة سلوكية، لا يستقيم سلوك الفرد دون أن يتخذ منه أساساً في توجيه غايات السلوك العمل، بما فيه العمل العلمي ذاته. وربما هذا ما تهدف إليه فلسفة الدين الإسلامي في الحياة، أن تؤسس الحياة الاجتماعية على معايير تضمن عدالة العلاقات التي تحكم الإنسان بالآخر، وبإزاء ذلك سيتخذ التفكير العلمي دوره الحقيقي ومجاله الصحيح الذي يؤدي إلى إنتاج يتزامن مع ضمان استقرار الإنسانية وحمايتها من تدهورها الذاتي المحتوم في غياب تلك المعايير التي يضمنها الدين.

إن المفارقة حادة، في الغرب اليوم، بين التقدم العلمي وتدني المعايير الأخلاقية والإنسانية. وهذا مؤشر على إن العلم عندما ينتج تكنولوجيا حربية فهو لا يضمن،

بحكم أهدافه وآلياته، حماية الإنسانية من الخطر الذي يهدد وجودها⁽¹⁾. ولن يستطيع العلم أن يقدم هذا الضمان، فإذا كان بإمكانه أن يصنع قبلة نووية فليس بإمكانه أن يخلق إنسانا. وأثبت العصر الحديث إن العلم يمكن أن يحوّل مجتمعا بأكمله إلى مجتمع آلي، وربما دموي؛ لأنه لا يمتلك آليات حماية ذاتية ويفقد الضامن إلى تلك الحماية.

وقد ابتلي الفكر الغربي بنزعة وضعية علموية ألّهمت العلم. اقتصرت منهجيا على مجرد تحليل المفاهيم العلمية تحليلا منطقيا من دون تجاوز ذلك إلى بناء رؤية فلسفية استراتيجية ذات أثر في تغيير الوعي الاجتماعي. وكان موقف الوضعية المحدثة يقضي بتجريد القيم والعلوم المعيارية من قيمتها العلمية، وتضعها خارجه. وهذا ما أدى إلى أن يفقد العمل العلمي هدفه الإنساني؛ لأنه جرد الوعي من آليات التوجيه وأخضع المجتمع إلى سطوة التقنية العلمية التي همشت الإنسان وحولته إلى شيء مهيم عليه كالطبيعة الصماء. ويأتي هذا من أن الوضعية استندت إلى مفهوم للعقل يخرج من طابعه الميتافيزيقي ذلك الذي ينفذ إلى حقيقة الأشياء، وحصرته بمفهوم الأداة التي تحقق المصالح الذاتية للإنسان، ولذلك أطلق عليه هوركهايمر "العقل الذاتي"⁽²⁾، الذي يرتبط بالفهم في مقابل العقل الموضوعي المتجاوز للظواهر نحو الغايات النهائية للعالم ومصير الإنسان. فالعقل الأداتي والذي ترتبط به العقلانية التقنية أو الأداتية هو تلك الأداة التي تحصر نشاطها في حدود تحقيق المصالح العملية للإنسان. وهذا الفهم الأداتي للعالم هو عينه الذي تبنته البراجماتية أيضا⁽³⁾.

وعلى الرغم من النقد الموجّه إلى هذا الموقف من لدن مدرسة فرانكفورت ولا سيما هابرت ماركيز إلا أن المضمون الفلسفي لهذه المدرسة لا يمدّها بحل للتناقض المسؤول عن هذه الرؤية. يشخص ماركيز ذلك بقوله: "... والمنهج العلمي الذي قاد دائما إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية، قدم من ثم المفاهيم الخالصة

(1) ينظر: فرانك، فيليب، فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1983، ص 25.

(2) ينظر: بومير، كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010، ص 32.

(3) كريب، إبان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد غلوم، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الأولى، 1999، ص 317.

وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة"⁽¹⁾.

والحقيقة أن هذا المفهوم الأداتي أو الذاتي للعقل يتماهي مع دافع حب الذات الغريزي في الإنسان، فهو إذن، في رأينا، غريزة حب الذات فحسب، باعتباره يوفر شروط المحافظة على الذات الفردية، وتحقيق أهدافها الخاصة. ومن هنا فإن الإنسان سيفتقر حتما للدافع الاجتماعي الذي يعنى بتحقيق المصالح الاجتماعية، فإذا اختزل الإنسان بهذا العقل الأداتي، وبمصالحه الذاتية، فما الدافع نحو تحقيق المصلحة الاجتماعية؟ أما التبعة الأبستمولوجية لهذا الفهم في رأي مدرسة فرانكفورت فهي أن "العقل يفقد دوره كوسيلة للمعرفة ليصير مجرد أداة للتغيير، خاضعة لما تقتضيه ظروف التوازن والنظام وبذلك ينخرط العقل في سيرورة الإنتاج ويصبح الفكر خاضعا لمعايير الصناعة ويخضع العقل للفاعلية، والمعرفة هنا ذات جوهر تقني ولا تسعى لخلق مفاهيم وصور لتوفير السعادة بقدر ما تروم استغلال عمل الآخرين"⁽²⁾.

يبدو أن مدرسة فرانكفورت التفتت إلى هذا النقص وحاولت أن تعيد العلوم المعيارية والإنسانية إلى دائرة العلم بعيدا عن المعيار الوضعي، لكنها في رأينا لا تمتلك أساسا فلسفيا واقعا لحل الإشكال.

يقترب هابرماس، في شرحه لموقف ماركيز النقدي، من الحل؛ عندما يعرض موقف ماركيز من الطبيعة بصفته البديل عن التصور الوضعي، يقول: ((وبدلا من أن نعالج الطبيعة كموضوع تحكم تقني ممكن، نستطيع أن نعالجها بوصفها نقيض تفاعل ممكن. وبدلا من الطبيعة المنهوبة نستطيع أن نبحث عنها أخويا. وعلى مستوى تشارك غير كامل بين الذوات نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات وحتى الصخور ذاتها ذاتية ما وتتواصل مع الطبيعة، بدلا من أن نعالجها فقط تحت قطع التواصل. ومن ثم قوة جذب ذات خصوصية، لكي نقول بالحد الأدنى، احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتبهة إلى الطبيعة لا يمكن أن تحرر قبل أن يكون تواصل الناس فيما بينهم حرا من السيطرة. قبل كل شيء عندما يمكن أن يتواصل الناس بصورة لا قسرية، ويتعرف

(1) ماركيز، هابرت، الإنسان ذو البعد الواحد، 1967، ص 172.

(2) أفاية، نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط 1، الدار البيضاء، دار أفريقيا للنشر، 1998، ص 31.

كل واحد ذاته في الآخر. عند ذلك يمكن أن يتعرف النوع البشري على الطبيعة بوصفها ذاتا أخرى...))⁽¹⁾.

سأحلل هذا النص ونرى إن كان ينطوي على تناقضات تعجز عن حل الإشكالية: قوله: "الطبيعة بوصفها نقيض تفاعل ممكن": يقصد أنها طرف في تفاعل ثنائي تشكل الذوات البشرية أو الإنسان طرفه الثاني. وهو يرى أن هذه الفكرة التفاعلية يمكن أن تنقل الإنسان من مستوى الصراع لنهب ثروات الطبيعة إلى مستوى الانسجام الأخوي في استثمار الطبيعة. والحقيقة أن هذه النظرة التفاعلية الثنائية في حد ذاتها لا تحل الإشكال ما دام الإنسان لازال يفهم ككتلة مادية وعنصر من عناصر الطبيعة وليس فيه جزء يرتقي على الطبيعة، أو من طبيعة أعلى نوعيا، فما دام الإنسان ينظر إليه محصورا في طابعه المادي والذرائعي، فما الذي يمنع التفاعل مع الطبيعة من أن يتحول إلى صراع ومن ثم نهب لها؟ فإذا كان الإنسان جزءا من الطبيعة فإن أهدافه لا تتعدى هذه الطبيعة المادية، أي لا تتعدى حدود ذاته ورغباته وشهواته في دنياه، فما الذي يمنعه من أن يستخدم كل قواه وسطوته في انتزاع ما يمكن انتزاعه من الآخرين، ومن ثم السيطرة على الطبيعة والناس الآخرين الأضعف منه معا. ولذلك ستبقى سطوة العقل الأداتي التقني على الطبيعة والإنسان قائمة.

وقد تخيل صاحب النص واهما بأن منح الطبيعة الصماء ذاتية ما يسوغ تفاعل الإنسان معها مثلما يتفاعل مع الناس الآخرين، وبذلك يكون التفاعل بين ندين، وليس بين فاعل ومنفعل، ومن هنا فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة أخوية كعلاقة الإنسان بالإنسان. وهذا في رأينا، لا يحل الإشكال أبدا، بل يعقده، فهو يريد من الطبيعة أن تكون ذاتا مشابهة للإنسان ليتمكن التواصل، وهو هروب من حمل ذات الإنسان على مستوى أعلى من الطبيعة، إلى رفع الطبيعة إلى مستوى ذات الإنسان، ولكن كلا هذين المستويين هما ماديان فقط ويتتمان إلى مستوى واحد. فضلا عن أن هذا الحل فيه عودة إلى الرؤية الأسطورية التي تماثل بين الإنسان والطبيعة، فكلاهما ذوات حية، ومن هنا نشأت الرؤية السحرية والأسطورية التي منحت الأشياء الجامدة حياة وشعورا وتأثيرا سحريا على الإنسان وعلى مصيره، ولا أدري إن كان هابرماس وماركيوز كانا متبهمين إلى هذه النتيجة. ثم يفترض أن حرية التواصل بين الذوات البشرية، والتعارف

(1) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ط 1، 2003، ص 51-52.

الذي ينشأ عن ذلك فيما بين الذوات، يحرر التواصل مع الطبيعة من السيطرة والهيمنة. وهذا في رأينا عكس للمعادلة، لأن سيطرة الإنسان على الإنسان نشأت، وفقا للفلسفة الغربية، من الانهماك في السيطرة على الطبيعة، ولما كانت فلسفة الحياة لدى الذوات المتواصلة تنظر إلى الإنسان في بعده المادي الطبيعي فقط، انتقلت السيطرة من الطبيعة إلى الإنسان، فكيف يمكن عكس الأصل فرع والفرع أصل، لكي نتقل من حرية التفاعل البشري إلى حرية التفاعل مع الطبيعة من دون فلسفة تنظم علاقة الإنسان بالإنسان أولا وعلاقته بالطبيعة ثانيا؟!

نعم تكون علاقة الإنسان بالإنسان مقدمة لحل علاقته بالطبيعة ولكن ليس وفقا للفلسفة الغربية، وإنما وفقا لفلسفة تمنح الإنسان إمكانية تجاوز تناقضه الداخلي، وتمده بفهم وإرادة عمل من شأنها أن تنظم طرف العلاقة الاجتماعية المسؤول عن استثمار الطبيعة وهو الإنسان. يكمن الحل الواقعي في تسوية البعد الإلهي الواقعي الذي يمد التواصل الاجتماعي بمضمون وفهم وتوجيه من شأنه أن يقلب معنى العلاقة التواصلية فيما بين الذوات من جهة، وفيما بينها وبين الطبيعة، من جهة ثانية. إن مسؤولية التواصل بين الإنسان والله تقع على عاتق الجزء الإلهي في الإنسان. وعلى الرغم من أن هذا البعد واقعي في تكوين الإنسان والعلاقة واقعية تكوينية سواء كان الإنسان واعيا بتلك العلاقة أو غير واع بها، قابلا لها وقاصدا أو جاحدا، فإن هذا لا يغير من الواقع العيني للعلاقة ولا يلغيه. ولكن، بالطبع، أن اعتراف الإنسان بهذه العلاقة وإدراكه لها وإيمانه بها، هو الذي سيغير أطراف العلاقة الاجتماعية، وهذا هو الشرط الأساسي في تأثير هذا الطرف في العلاقة الاجتماعية بالأطراف الأخرى، وتزويدها بالمعنى والطاقة، وهو الذي يحدد نوع العلاقة الاجتماعية بين الذوات بأنها علاقة أخوة، وأن علاقتهم بالطبيعة ليست علاقة صراعية ونهب لخيراتهما، وإنما هي علاقة أمين بأمانة مؤتمن عليها، وليست علاقة مالك بملكية وإنما علاقة استثمارية إذا أخذنا المعنى الاقتصادي بعين الاعتبار. ومن دون هذا الطرف في العلاقة الاجتماعية بين الذوات وبينهم وبين الطبيعة لا مجال لأي حل يتزع من الإنسان واقعيته الإلهية، فهذه الواقعية الإلهية هي التي تحل مشكلة السيطرة والهيمنة التي يبحث لها ماركيز وهابرماس عن حل، وليس منح الطبيعة صفة الذات الحية، والحقيقة أن الاعتراف بالبعد الروحي للإنسان أسهل من الاعتراف بذاتية حية للطبيعة الصماء، وأسهل من السقوط في نزعة أسطورية.

ويبدو أن ماركيز شخص الأيديولوجيا الموجهة للتكنولوجيا نحو السيطرة والقمع والتحكم لتحقيق مآربها وديمومة هيمنتها الرأسمالية، وبالتالي فإنه كان يطمح إلى بديل فكري آخر يوجه التكنولوجيا والعلم نحو غايات أخرى، ويجعل منها أداة تحرر للإنسان. ولكن أي أيديولوجيا تلك المؤهلة لتحرير الإنسان من سطوة الآلة؟ ولكن كما ذكرنا من قبل أن بقاء ماركيز ضمن الرؤية الفلسفية المادية يجعل مهمة إيجاد فلسفة تجعل من التكنولوجيا والعلم أداة تحرر للإنسان مسألة في غاية الصعوبة، وسوف تصطدم بما اصطدمت به النزعة الوضعية.

إذن على الرغم من أن ماركيز وهابرماس أدركا أن العقلانية التكنولوجية المستمدة من العلم الحديث تشكل أداة قمعية للإنسان، إلا إنهما لم يضعا أيديهما على السبب الحقيقي وراء انسحاب هذا التحكم والقمع من الطبيعة إلى الإنسان، وعلى الرغم من أنهما أدركا بأن وراء هذا القمع والسيطرة أيديولوجية موجهة، إلا أنهما لم يستطيعا أن يكتشفا النظرية الواقعية المحررة للإنسان.

لذلك فالبناء النفسي للإنسان الذي يخص بعده الأخلاقي مسألة جوهرية وقاعدة تحتية لازمة لكل عملية نهوض حضاري إنساني. وهذا البناء هو الهدف الجوهرى من الدين الذي يعبر عن مشروع إنساني لا يرتبط بشعب دون آخر، ولا بعرق دون آخر. وقد عبّرت فلسفة الدين الإسلامى عن هذه الرسالة الإنسانية؛ إذ تؤكد بأن منفعة أي علم أو ممارسة أو سلوك متعلقة بقاعدة سلوكية تؤمّن العدالة والمنفعة الجماعية، التي تضمن للإنسانية خلاصها من خطر الحرب المدمّرة والرعب النووي، ومن قلقها وحيرتها الدائمة تجاه الحياة وأهدافها.

العلم ليس الميدان الوحيد الذي يعبر عن حاجة إنسانية جوهرية، فالدين يعبر أيضاً عن حاجة جوهرية، لا يمكن الاستغناء عنها والتقليل من خطرهما، بل إننا نرى أن الدين أكثر جوهرية وضرورة من كل النشاطات البشرية الأخرى؛ لأنه القاعدة التي تبنى عليها سائر نشاطات الإنسان الأخرى، فإذا صلحت هذه القاعدة كان البناء العلوي سليماً ومضمون البقاء، وهذا الضمان هو الذي يخلق الطمأنينة والاستقرار النفسي، بدل الخوف والقلق والرعب الدائم من مستقبل الحياة. ونحن نذهب إلى أبعد من ذلك، إلى القول بأن إهمال الدين وتركه في يد حفنة من الجهلة والفقهاء المتزمتين هو الذي أفقده قيمته، وحوله إلى مجرد وسيلة لتحقيق مآرب سياسية من خلال أساليب التكفير التي

تسوُّغ الإرهاب، وعلى الرغم من أن الدين قدم وسائل علاج عدوانية الإنسان ووحشيته، ومع ذلك نشاهد أحداثاً تدميرية، ربما تفوق خطر القنبلة النووية تحصد أرواح آلاف الأبرياء، باسم الدين.

فإذا كنا ننعى على العلم بأنه لم يقدم آليات حفظ الكيان الإنساني، في الوقت الذي قدّم فيه خدمات خيالية للإنسانية، فماذا نقول عن الدين، هل هو أيضاً لم يقدم آليات تحصين الفرد من النكوص إلى وحشيته؟

من هنا يمكننا أن نفهم مبلغ الحاجة إلى الدين؛ فعندما يتأزّم الوضع الإنساني، بسبب التقنية، أو الجهل، أو السياسة والعسكر، فالمتقذ الوحيد للإنسانية من ظلامها وليلها هو هذا البعد التوراني للدين، الجوهر الحقيقي الذي تصبح كل المعاني الأخرى مجرد أعراض، لا تكتسب معناها الحقيقي إلا إزائه، وحين التوحد به.

من هنا يحق لنا أن نحكم بخطأ أوجست كونت، الذي نظر إلى الدين بصفته مرحلة تجاوزها تطور الفكر البشري، مثلما تجاوز الفكر الميتافيزيقي، إلى الفكر العلمي أو الوضعي، الذي هو سمة العصر الحديث وحاجته الجوهرية والوحيدة التي تكفل له التقدم المادي والاستقرار النفسي الدائم. وللأسف فإن العديد من مثقفي عالمنا العربي ما زالوا يرددون هذه العبارة الخاطئة أو الكاذبة تماماً. وتحقيقاً لمآرب سياسية، راحوا يلتمسون تبريراً لذلك بربط الدين بالأسطورة. وذلك، في رأينا، يعبر عن خلط لمستويات مختلفة للفهم.

والحقيقة أننا يجب أن نميز بين الدين والفكر الديني، والفكر الديني ينطوي على نزعة التعامل مع الدين كأيدولوجيا، وهذا ما يجعله في حالة صدام وصراع مع ألوان الفكر الحر الأخرى كالفكر العلمي والفلسفي؛ فعلى الرغم من ضرورة الدين، وخصوصية وظيفته التي لا يمكن أن يشغلها أي ميدان علمي أو فلسفي آخر، فهو له ميدانه الخاص أيضاً، ولا يمكن أن يكون بديلاً عن العلم أو الفلسفة. والدين الحق هو في توافق وانسجام تام مع العلم الموضوعي والفكر الفلسفي الحر، ولذلك فالدين كقاعدة أخلاقية وروحية تحتية شيء والفكر الديني، كأيدولوجيا شمولية ترفض ألوان التفكير الأخرى، وتريد أن تحل محلها، شيء آخر. ويمكن للإنسان أن يجمع أصناف التفكير الثلاث في شخصه من دون تضارب: فأنا مع ظواهر الطبيعة وفهمها أسلك سلوك العالم، وفي تأملاتي بالحياة والإنسان والكون والبرهان فأنا فيلسوف، وفي علاقتي مع

الآخرين ومع المجتمع، من الناحية الحقوقية والسلوكية، فأنا أخلاقي متدين. ولكن عندما أدرس المجتمع، في علاقاته الداخلية، وبنيته، والقوانين المتحركة في السلوك الاجتماعي، فيجب أن أكون عالمًا أيضاً.

2- الأسطورة والدين

إن الأسطورة بوصفها نموذجاً من نماذج التعليل تنطوي على رؤية تجزيئية للعالم، ذلك لأنها وسيلة تعليلية لذهن يدرك الأشياء كوحدات منعزلة يسعى إلى تفسيرها من دون وعي بارتباطاتها بالأحداث الأخرى. وهذا ما جعله يضع لكل حادث تفسيره الخاص القائم على إيجاد علاقة رئيسية مباشرة بقوى يصورها بشكل قصصي سردي. إن الدراسات التي تعني بالأسطورة جعلت لها ميداناً يبحث في خصائصها ووظائفها وظروف نشأتها، عن طريق إضافة اللاحقة Logy إلى المصطلح Myth الذي يعني الأسطورة لينتج مصطلح علم الأساطير. ولكون الأسطورة تجزئ الأحداث ولا تبرز ارتباطاتها الخطية، فلا يمكن أن نعدها تعليلاً علمياً تنتج عنه بنية معرفية مترابطة حول العالم.

أما الدين، وأعني الإسلام بالتحديد، فهو ينطوي على رؤية شاملة للكون والحياة، تنطلق من أصول ولها نتائج لازمة عنها. وإن الدين، إذ يجعل من الله العلة الأولى للعالم، لا يلغي العالم أو الواقع (العلل الجزئية)، وإنما يعني إن جهد الإنسان في طريقه إلى الله يمر من خلال العالم، ولذلك فإن العالم أو الطبيعة وسط حقيقي (تكويني) يتحتم على الإنسان العناية به وفهمه بدقة وموضوعية، وتفترض الموضوعية الوعي بالعلاقات الخطية التي تربط الأشياء والأحداث في العالم، وهذا يعني إثبات ضرورة العلوم الطبيعية، ولذلك فإن الإيمان بالله لا يعني، بأي حال من الأحوال، إلغاء العالم أو إنكاره، وليست هناك علاقة إلزامية بين الإقرار بالله وبين إلغاء العالم، كما إن الدراسة العلمية الموضوعية الخطية للعالم لا تستلزم إنكار الله وشريعته. والحقيقة أن الوجود الإلهي، في التصور الإسلامي، يمثل دافعاً تحولياً يركّز علاقة الإنسان بالأرض، بمنحها المشروعية اللازمة التي تعيد ثقة الإنسان بنفسه، وتستثمر طاقاته في تعمير الأرض واستثمار الطبيعة، ما دام هذا الاستثمار سيكافأ مرتين: الأولى على الأرض، بجنية ثمار عمله وتوفير سعادته، والأخرى في العالم الآخر الذي يؤمن بحتميته.

إن الله لم يطرح نفسه (وفق التصور الإسلامي) كبديل عن الطبيعة والحياة، بل

جعل من ذاته هدفا للإنسان، يتم العبور إليه من خلال الحياة في الطبيعة، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: 15]. وتلاحظ إنه جعل النشور في نهاية الآية الكريمة، أي بصفته نتيجة، أو نهاية، ترتبط نوعياً بالأوليات، أي السعي والأكل. والنشور، بصفته نتيجة، لا يلغي المقدمات، أي الطبيعة، وإنما يستلزم استثمارها والأكل منها. فالدين لا يلغي الطبيعة من قاموسه الفكري. ولذلك فإن العلم إذ يلغي الأسطورة لا يلغي الدين؛ لأن الأسطورة، قُدمت، في الأساس، بديلاً عن قوانين الطبيعة والحياة، في حين لم يطرح الله الدينَ والتشريع بديلاً عن الطبيعة وقوانينها، بل إن التشريع بحكم كونه تشريعاً يخص ممارسة الإنسان الطبيعية، فهو يؤكد الطبيعة أو الواقع العام كطرف ثانٍ في العلاقة الاجتماعية التي يشكل الإنسان طرفها الأول، ولم يضع نفسه بديلاً عن العلم وقوانينه. إن موضوع العلم ليس الله، بل ذلك الوسط الذي جعله الله طريقاً إليه، وأمر الإنسان بسلوكه والتفكير فيه، وتعقله، (والآيات التي تحث على التفكير والتعقل والتدبر غنية عن البيان)، ووفق هذه الصورة، فإن العلم الموضوعي يساهم في تعقل الكون المؤدي إلى الله في النهاية، على الرغم من إن العلم عندما يدرس الطبيعة لا يستهدف سوى قوانينها وسبل السيطرة عليها، وعند هذا الحد يقف موضوعه، ولا يضع العلم في حسابه هدفاً ميتافيزيقياً، (سلبياً أو إيجابياً)، أو يستهدف ما هو خارج الطبيعة؛ فليس من اختصاصه هذا الموضوع، ومثل هذه الأهداف الميتافيزيقية - إن وجدت - تعيق العمل العلمي، وتشل حركته التطورية، مما يؤدي إلى نتائج مصطنعة، غير موضوعية. ويصدق هذا على أي تدخل أيديولوجي في العمل العلمي.

الجدور الشكية والأسطورية لموقف الحداثة الغربية من الدين

الحداثة لا تعني، بالضرورة، القطيعة مع التاريخ الأصلي للأمة وتبني أصلاً تاريخياً مغايراً؛ بذريعة أنه حقق تقدماً ملموساً هائلاً في مجال الحياة المادية! وليس بالضرورة، أيضاً، أن تكون الحداثة خلقاً عبقرياً لأمة دون أخرى، بل إن كل أمة قادرة في الحقيقة أن تعيد بناء ذاتها، بالأسلوب الذي ينسجم مع خصوصيتها وأصولها، وهي بالتالي قادرة على النهوض بقواها الخاصة إذا أحدثت تنظيمًا داخلياً يعيد بناء الجهاز النفسي الجمعي لها، وتخلق توافقاً ذاتياً يشكل عامل استقطاب لطاقتها. ولا يحدث ذلك الأمر إلا حينما

يشعر كل فرد في تلك الأمة إنه ينال كامل حقوقه المدنية، ويشعر أنه يعيش في كنف نظام يعبر عن وجدانه، ويترجم ضميره، ويستوعب ظروفه، ومتطلبات حياته، ويحترم طموحاتها ويوفر سبل تحقيقها.

لكننا بحاجة إلى نوع من القطيعة مع جوانب مظلمة من تاريخنا السياسي والعقائدي، تمثل في تلك الممارسة السياسية التي اتخذت من الدين مبرراً لتحقيق طموحاتها، فقدمت فكراً تبريراً، وتكفيرياً في آن واحد، قدمت الصراع مبدءاً في السلوك الاجتماعي، والديني. نحن بحاجة إلى قطيعة مع الدين التبريري، وإحياء للدين في بعده الروحي، والإنساني، إعادة حضور الساحة الدينية إلى الوجدان الاجتماعي، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا فهمنا الدين خارج إطار الصراعات السياسية التي تتلبس بلباس الدين، وسحبنا البساط من تحت تلك الصراعات، وعريناها من أساسها الديني الوهمي الذي تستند إليه، وتستمد منه مشروعيتها، حينئذ فقط يمكن للمتدين أن يعي ذاته، وتستبين له الخدعة، التي خلطت الدين بالممارسات السلطوية الزمانية، وفهمت الدين انطلاقاً من تلك الممارسات، فتنكبت عن مسار الفهم الموضوعي الذي يجب أن ينطلق من الدين في تقويم الممارسة.

وليس الفهم الأيديولوجي للدين هو الخطر الوحيد الذي يهدد الإنسان، والدين نفسه، بل إن الفهم الأيديولوجي للعلمانية أعظم خطورة، وأشد فتكاً بالإنسانية، فالعلمانية إذا حملت بصفاتها أيديولوجياً، فإنها ستسحق الإنسان، وتمارس خطأً معاكساً لاتجاهاته الفطرية، فالأيديولوجية العلمانية نظرية إحادية تصادم مع فطرة الإنسان، وهي مرفوضة في المجتمعات المؤمنة بالأساس، ولا يمكن فرضها بالقوة، إلا بممارسة الاستبداد القهري، وهذا هو عين السقوط في مستنقع الدكتاتورية.

أما العلمانية بمعنى مجتمع المؤسسات، والقانون، وحقوق الإنسان، فهذه ليست علمانية بالمعنى الدقيق، بل هي التدين عينه، أي الدين الخالص من شوائب إسقاطات الصراعات السياسية، هي التدين الذي لا إكراه فيه، الذي يستنهض في الإنسان طاقات العمل والإنتاج في مسار التحرك نحو الله. وينعكس هذا الزخم الأخلاقي الخالص على مؤسسات الدولة التي تستمد قيم الممارسة من الدين الخالص، فتسعى إلى تحقيق المصلحة الاجتماعية، ويسعى الفرد الذي محض الدين الروحي إلى إنكار الذات من أجل رضا الله المترجمة على شكل مصلحة اجتماعية. فمجتمع المدينة لم يكن مجتمعاً

مثاليا في سلوكه بسبب وجود الرسول ﷺ بينهم فقط، أو لأن الرسول ﷺ كان يمارس سلطة قاهرة ضد من يتجاوز القانون، كلا، بل إن تربية النزوع الذاتي نحو الفعل، وتكامل الضمير الفردي والجماعي هو الذي ألزم الفرد ذاتيا على إطاعة القانون، في السر والعلن على حد سواء، وهذا هو الهدف الحقيقي للدين. وليس من غايات الدين قتل الناس لشبهة، أو لمحض ادعاء، أو استعلاء في الأرض، أو طمعاً في مركز أو تزامناً على سلطة، أو خلافة، أو غيرها، فهذا إن وجد، فهو من صنع التربية التاريخية الخاطئة، والتقليد الأعمى لسلوك القدماء من الساسة والنزوع نحو الهيمنة.

ومؤسسات الدولة أفضل وسيلة للحد من السلطة العليا، فلا وجود لسلطة أخلاقية بشكل قبلي، فهذه مسألة مثالية، يمكن أن تحل محلها اليوم المؤسسات البرلمانية التي تراقب حركة السلطة العليا من خلال الدستور. وقد شكّل المسلمون، بعد وفاة الرسول الكريم ﷺ، شبه برلمان، وإن كان من دون إذن أو تنظيم، يراقب عمل الحاكم، والشاهد على ذلك اختبار الخليفة عمر ابن الخطاب، للمسلمين، طارحاً عليهم، افتراضاً، أن يغيّر أو يبذل شريعة الله، وسنة رسوله، فأجابوه، ننصحك، وإلا نقومك بسيوفنا!! فعلم الخليفة بأن وراءه وعي جماعي حقيقي، ومراقبة دقيقة. وقد ظهرت نتائج هذه المراقبة الشعبية في أثناء خلافة عثمان؛ إذ انفجر الموقف بطريقة لم يتمكن أحد من السيطرة عليه، فانتهى إلى قتل الخليفة، وتغيير مسار السلطة. أقول مسألة المراقبة البرلمانية الشعبية مسألة عفوية، وتلقائية، لكنها يمكن أن تُنظّم وتُقنّن من خلال مبدأ التمثيل لتكون أكثر تأثيراً، ومُلمّزة بمجموعة قوانين (دستور)، فيطمئن المواطن بوجود من يحمي حقوقه، ويمنع تجاوز السلطة، أو أية قوة أخرى في الدولة، على حريته وكرامته.

لكن المؤسف أن العلمانيين في بلادنا يترجمون علمانية غربية ميّنة تماماً، وغير مستنبطة أو مبيّنة، بل أقول بوضوح هم يترجمون علمانية رجعية متحجرة تلغي الآخر، ولا تعترف بدوره في حركة التاريخ، ولا بدوره على الصعيد الاجتماعي، إن لم تعدّه عاملاً معوّفاً وسلبياً في التركيبة الاجتماعية العالمية. وأعتقد أن الموقف الانفعالي، والتسرّع الحجاجي فوّت عليهم فرصة الكشف عن النقاط المضیئة في النهضة الأوربية، بدءاً من مخاضات عصر التنوير، ومواقف الحداثة التي بنيت على معطيات عصر التنوير، والموقف النقدي للحداثة وما بعد الحداثة منه. وبدلاً من ذلك ترجموا لنا علمانية

نمت في أحضان الاستشراق، وتغذت من أفكاره العنصرية، ومن مركزيته الجغرافية والأيدولوجية، وتعالیه على الآخر، علمانية انطلقت من صراع اجتماعي مع الكنيسة، قاده رجال العلم والفكر، ومن تطبيقات خاصة بالمدينة الغربية وبتراكيبها الاجتماعية، وسياساتها الذرائعية تجاه العالم الآخر، لا بوصفها تطبيقات خاصة بالغرب، بل بوصفها شعارات عامة، وتبريرات لمواقف سلبية، وردّات فعل، وصراعات داخلية ولدها التخلف الذي تعاني منه الأمة منذ قرون. إن حالة الإحباط هذه ولدت لديهم شعوراً بعدم التوافق الذاتي، فعملت الإزاحة، إحدى حيل الدفاع النفسي، على نقل موضوع التوتر والقلق وتحميله لأفكار وموضوعات أخرى، فكان الدين ضحية هذا الصراع؛ إذ عُلقت به أسباب ذلك التوتر، ولذلك تعرّض لعدوانية علمانية أو أيديولوجية شرسة، بأساليب وآليات مستعارة.

هذا الموقف السلبي من الدين، الموروث من تراث غربي عميق الجذور، يمتد إلى ما قبل مرحلة حكم القساوسة، هو الذي رسم ملامح الصدام بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وفوّت على الكثيرين إدراك التوسط الحتمي بين الحضارات ودوراتها الزمنية. فمن أين نبع موقف الفكر الغربي (الحداثة) من الدين؟ وما هي الجذور التي ساهمت في خلق هذا الموقف؟ ولماذا تم تعميمه على الحضارة الإسلامية، وتنكر الإنسان الغربي لذلك التوسط السببي الحتمي للحضارة الإسلامية في نقل العقل الأوروبي إلى مصاف الحداثة الراهنة؟؟ لماذا مارست الثقافة الغربية سلطتها لإبعاد الوسيط السببي، وهل يمكن للنتائج أن تحدث من دون أسبابها؟!

ويعزى ذلك، في رأينا، إلى سببين جوهريين، الأول هو أثر الثقافة الدينية اليونانية على الفهم الغربي للدين وفي توجيه العقل الديني، وهي ثقافة أسطورية خلطت بين المفاهيم، بين قوانين الطبيعة المتعددة وبين الواقعية الإلهية.

والسبب الثاني، هو أثر ثقافة السلطة (الكنيسة) في تشويه الدين المسيحي، وخلق حواجز نفسية ومادية بين الفكر التسلطي والفكر الحر، بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، فانتهى إلى الصدام الدموي. وبعد انتصار الحقيقة بمساندة عامل خارجي، هو العقل العلمي الإسلامي وتأثيره في بلورة المنهج العلمي في أجواء الثقافة الدينية، تنكّر العقل الأوروبي لمصدر انطلاقه ولمصدر تعديل منهجه العلمي، ولم يلتفت إلى

الأجواء المحيطة بالعلم الإسلامي⁽¹⁾، ولم يلتفت أيضاً إلى الدوافع الموضوعية للعلم التي كان في مقدمتها الدين الذي جعل العلم صفة ضرورية للمؤمن، وجعل من العمل صنواً للعبادة، وهذا عكس ما كان يحدث في أوروبا العصور الوسطى.

ولا أود أن أتجاوز ما أشرت إليه قبل قليل من رجعية العلمانية الأيديولوجية التي يدعو لها بعض الكتاب اليوم. بل كنت أعني ما أقول؛ في الحقيقة واحدة من الدعوات العلمانية الأوروبية التي تمسك بها بعضنا اليوم هي تلك الدعوة المعادية للدين والتي تعبئ المجتمع لمحاربتها ونبذه، وهي في حقيقتها دعوة أوروبية، أو غربية ارتبطت بالإرث الأسطوري للغرب، ذلك الإرث المنحدر من هوميروس وهزيود اللذين صوّرا الإنسان مستلباً من قبل الآلهة، فاقداً لإرادته، تتحكم في مصيره مجموعة من الآلهة التي هي في حقيقتها رمز القوة والبطش، خالية من الرحمة والعدالة؛ فكان الأدب الغربي يصور الإنسان دوماً بصفته مكافحاً ضد الآلهة (الدين)، من أجل أن ينال حريته.

ولا ضير في ذلك الكفاح فهو حق مشروع للإنسان، ما دامت تلك الآلهة القاهرة المستبدّة ما هي إلا ظواهر الطبيعة، أو بالأحرى قوانينها. إنّ ذلك الإله الطاغية هو إما الزلزال، أو الفيضان، أو الرعد، والبرق، أو الجذب، والفقر؛ فكان من الطبيعي أن يصارع الإنسان هذه القوى الطبيعية، لكي يحقق ذاته. ذلك الصراع إذن ليس صراعاً مع الله، كما نعرفه في الإسلام، أو الأديان السماوية، وإنما هو صراع مع قوى الطبيعة، في حين حث الله، في الإسلام، الإنسان على تحقيق ذاته ونيل حريته، بل طلب منه السيطرة على الطبيعة وقهرها، واستثمارها، بعد أن نبّهه إلى أن كل ما فيها مسخر له، لتحقيق أهدافه العليا.

والمشكلة الحقيقية هنا هي أن المزاج الغربي تأثر بذلك الإرث الأسطوري، واكتنزه في لا وعيه، ومن الطبيعي إنّ اللاشعور المعرفي لأمة ما هو لا شعور رمزي، يعبر عن إرثها الثقافي، ففكرة الإنسان الإله، أو الإله الإنسان فكرة تمتلك جذراً عميقاً في الكيان النفسي للأمة الأوروبية، فليس غريباً أن يستنزل هذا الإنسان إله المسيحية إلى الأرض يتمشى بين الناس ويأكل الطعام مثلهم، بل ليس غريباً أن تتجذّر فكرة الصراع مع الإله في نفسية ذلك الإنسان، ومن ثم تتحول مستقبلاً إلى عداوة وعدوانية عصابية

(1) ينظر: الجابري، د. صلاح، الاستشراق: قراءة نقدية، دار الأوائل، دمشق، ط 2، 2009، ص 231 فما بعدها.

ضد الدين في أي شكل من أشكاله.

إذن هذه العدوانية العصابية تستند إلى فكر رجعي، إلى إرث أسطوري، وليس إلى حقيقة موضوعية، بمعنى آخر أنها تستند إلى خطأ فلسفي، ووهم فكري، وهو حساب تلك الآلهة معبرة عن الله الحقيقي، وليس عن قوى الطبيعة المادية. وقد فشلت المسيحية في تغيير تلك الفكرة بسبب خطأ منهجية رجالها وتوجهاتهم، بل إن ذلك الوهم الفلسفي هو الذي أثر على المسيحية وتلاعب بأسسها، ورأينا كيف صوّر ذلك الوهم الله في صورة المسيح الإنسان، أو المسيح الإله.

ومن الطبيعي، أيضاً، أن يتبنّى الإنسان الذي يحاول أن يقصي الدين ويلغيه عن مسرح الحياة، فكراً فلسفياً يسهم في ذلك الإقصاء، ومن ثم الإلغاء، ولذلك نجد اليوم، في الفكر الغربي، ولا سيما علمانية العرب المستعارة، إحياء للنزعات السوفسطائية والشكّية واللاأدرية؛ لأنها نزعات تنسجم مع مزاج الإنسان الأوربي المتمرد على الدين، والمأسور لسلطان ملذاته ومباهج الحياة المادية.

المبدأ الفلسفي عندهم هو التغيّر، والاعتراف بالحقيقة يحيل إلى الثبات، ولذلك فالتغير يقصي الحقيقة منطقياً وزمناً، فالمبدأ القائم هو التغيّر والشك الدائم. والحقيقة أن الفلسفات الغربية اليوم تعيد الخلاف الفلسفي التاريخي بين دعاة مذهب اليقين ودعاة مذهب الشك. فالمذهب الأول يعترف بوجود حقيقة، وإن الإنسان قادرٌ على اكتشافها، في حين ينفي الثاني إمكانية التوصل إلى أية حقيقة ثابتة عن الوجود. وقد وجد المذهب الشكّي أنصاراً له في الفكر القديم والحديث من السوفسطائيين إلى بيرون، وقراطيلوس، ثم هيوم والمدارس الوضعية، والتحليلية في العصر الحديث، ولكن العلم والفكر الفلسفي لم يشقا طريقهما عبر التاريخ، إلا بعد نبذ السوفسطائية، والنزعة الشكّية، وتبنّي فكراً يؤمن بقيمة الحقيقة، ويبحث عن مقاييس موضوعية ودقيقة لها.

ونحن نؤمن أن للتغيّر قيمة كبيرة، لكنه ليس مطلقاً، لأنّ مطلّقة التغيّر في مفهومه السوفسطائي، والعلماني اليوم، مبدأ سلبي يقصي الحقيقة ويفضي إلى استحالة المعرفة؛ ولما كان كل شيء في تغيّر مطلق، فلا يمكن أن نطلق حكماً صادقاً ثابتاً على أي شيء، حدث أو موقف، وإذا امتنع الحكم امتنعت المعرفة؛ لأن المعرفة حصيلة أحكام مترابطة، وإذن فالحل في رأي السوفسطائيين، وفلسفات الغرب اليوم، هو أن الإنسان مقياس كل

شيء، مقياس وجود ما يوجد ولا وجود ما لا يوجد، وهكذا يصبح للحقيقة مفهوم نسبي ذرائعي، الحقيقة هي ما تقرره مصلحة الفرد، أو مصلحة الدولة، تلك المصلحة المحصورة والمقيّدة بمبدأ الأنانية، والمجردة من حكم القيمة والأخلاقية الإنسانية. والحقيقة أن مبدأ الغيرية مستحيل إنجازه تماماً في ظل الفردية الليبرالية - الرأسمالية. ولما كانت الحقيقة متعلّقة بالفعل البشري الفردي، ومصالحة الذاتية، وذوقه ومزاجه المجرد من الأبعاد الروحية، أو الشروط القيمة، فإنّ حقائق من قبيل الله، والروح، والجوهر، والماهية مفاهيم لا معنى لها، بل لا وجود لها، لأنها تتعارض تماماً مع المفهوم النسبي للحياة، فضلاً عن تعارضها مع ذرائعية الفكر الأوربي.

والحقيقة أن الفكر الغربي، في صراعه مع الدين، انتهى إلى عكس ما كان يناضل من أجله، فهو حارب الدين تحت شعار تحرير الإنسان من استلاب الدين، لكنه في الحقيقة وقع أسيراً لطبيعة حتمية، لم يستطع أن يبرهن، في ضوء قوانينها، على حريته المزعومة، في حين حرّر المنظور الإلهي الإنسان من أسر حتمية قوانين الطبيعة، وجعل من ذاته وعاءاً لمجموعة من القيم حرّرت من حتمية الطبيعة، وجعلته مهيمناً عليها وموجّهاً لها، بإرادة قادرة على إعادة صياغتها من جديد. فالمنظور المادي هو استلاب حقيقي للإنسان؛ لأنه يساويه بالأشياء الصمّاء، أو على أكثر تقدير يساويه بالغريزة. فإذا كان المنظور الإلهي يُخضع الإنسان لحتمية إلهية، فإنّ المنظور المادي يُخضعه لحتمية طبيعية، وواضح فلسفياً إنّ الحتمية الطبيعية تجرّد الإنسان من عنصر الإرادة، وتجعله كالآلة الصمّاء خاضع لقوانين عمل الطبيعة، في حين هذا الاستلاب يختفي في المنظور الإلهي، فالإنسان كإرادة يصبح مقابلاً لقوانين الطبيعة، إرادته ليست مستمدّة منها، ولذلك فهو قادر على إخضاعها وقهرها.

الحوار الأنطولوجي في الدين والفلسفة والعلوم

د. عباس حمزة جبر⁽¹⁾

(أتعلم لم تتوالى الشرور تترى علينا؟ أنها نتاج
جهل البشر بحقيقة وجودهم ومن تنافروهم بإزاء
ما يريدون أن يكونوا عليه)
Vercors: Les Animaux dénaturés (1952)

مقدمة عامة

في بحثنا عن مشكلة العدم المخلق عند الأب بيير تياردو شاردان أكدنا إمكانية الحوار بين الفلسفة والعلوم، ووجدنا من خلال استقراء شامل أن في وسع كلا النمطين الفكريين الديني والعلماني الأنخراط في جدل خلاق شريطة الذهاب إلى أبعد مدى في استيعاب المسلمات البحثية أو إجراء التصادم الولود فيما بينهما وعلى اختلاف مشاربهما. ولقد وجدنا، بعد طول تمعن، أن حالة التصالح بين الفكر الإنساني وتشعبات المحيط الذي يجد فيه نفسه، محكوم بثلاث لحظات: هي تلك التي تمثلها على التوالي: درجة الإدراك، وقدرته على الأحاطة بكنه الديمومة التي تحتويه، وإمكانية صياغته لتصور مصائري. ولا يخفى على المتتبع لمثل هذه الموضوعات الفكرية، أن حوار التدين والعلوم الحديثة، الذي نحن بأمس الحاجة إلى معطياته لتجاوز أزمة الإنسان الروحية الراهنة، إنما يخضع لجدل هذه اللحظات الثلاث. أذ أن الانقطاع الذي يحصل على مراحل من التاريخ، ما بين نماذج الإدراك وحقائق الديمومة إنما يخضع لطبيعة الغائية التي يخالها الإنسان وهو بصدد تفسير معنى وجوده في العالم، فيما يحول غور وتشعب سنن هذه الديمومة دون أنخراط الإنسان في نشاط متسام وفق سياقاتها، إلا حين يومض العقل بأشراقات جديدة وبعد أن يدرك شيئاً عن غايات الوجود. ومن

(1) أستاذ مساعد - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة واسط، وباحث في مركز الفلسفة المثالية الألمانية - جامعة بواتييه - فرنسا.

هنا فأن هدف هذه السلسلة من المقالات أنما ينصب في اتجاه إعادة قراءة لديالكتيك العقل والديمومة، محاولين تسليط ماتيصر لنا من ضوء على تمفصلات الأمر وكيفية بناء سياقات حوار ولود ما بين لغة الوحي ولغة العلم الحديث. وهو أمرٌ ليس في مجال الأمكان فحسب بل هو قادرٌ، كما سنرى على أن يُحضّر الأرض لحقل مُوحد وموحد، وبما يتجاوز الفقر الروحي الذي تعيشه إنسانيتنا الراهنة.

وسينتقسم هذا البحث إلى ثلاث أبواب: أولهما المعني بقياس إمكانية التقارب بين وله العلماء والهة الفلاسفة. ولذا فهو منصب على دراسة مفهوم العشق الميتافيزيقي ونقاط الاشتباك ما بين المعطيات العلمية والفلسفية الحديثة ولغة الوحي. أما الباب الثاني فقد خُصص لدراسة الديمومة والديمومة العضوية وما أصطلحنا عليه باقنوم البيولوجيا لنرى كيف يمكن للمادة الصلبة ولقوانينها الفيزيقية أن تخضع لتيار كوني تطوري يفرض على الأذهان إعادة طرح الأسئلة الفلسفية الكبرى، وليشي بأحقية الميتافيزيقيا على الفيزياء. أما الباب الثالث فقد كرس مباحثه لدراسة نقاط الاشتباك والأفتراق ما بين العلم والدين حيال مصير العالم والإنسان، ولذا فهو بحث يقرب الأخرى من الدينوي ويحاول، على بساطة المحاولة، أجراء تزاوج ما بين أساليب التشفير وفك الرموز التي تنتمي إلى حقلي التدين والبحث العلمي.

العشق الميتافيزيقي؛

يؤكد الفيلسوف الفرنسي الراحل جيل دولوز، وبناءً على ما تيسر من معطيات نظرية المعرفة، أن نقاط الالتقاء ما بين الأوساط المختلفة تبدو للعيان، و للوهلة الأولى كما لو أنها تنحو منحاً ميكانيكياً في أساليب تشكلها، غير أنها وفي عمق أنطولوجيتها أنما تبدو مندفعاً إلى ربط العناصر الداخلة في تركيبة الهويات المنظوية في ملكوتها، بغية القبض على قوة دافعة للخلاص من نير جغرافيتها وكأنها تبغي الاشتباك مع آفاق جديدة لحدود لها⁽¹⁾. ويتعلق الأمر هنا، في معرض حديث دولوز عن الكتلوي Molaire من الأشياء مثلما ينطبق الوصف بكل تأكيد على أنطولوجية التفاعلات الجزيئية الميكروسكوبية. وما بين تفاعلات المجهرى من الأشياء والكتلوي منها يأتي نشاط الإدراك الإنساني

DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *Mille plateaux*, ed. du Minuit, Paris, 1980, (1) pp. 38 et 382-433.

على أنه محاولة دؤوبة الاتجاه خارج الأقليم، في أدراك فذ لكلية الديمومة عبر ما أسماه إيمانويل ليفيناس (بالعشق الميتافيزيقي)⁽¹⁾ الذي يدفع بثنائية الرغبة والحاجة إلى التطلع إلى عمق معنى الوجود. ولقد أفضى اجتياح هذا العشق لتاريخ النفس الإنسانية إلى منحها القدرة على مغادرة أي تقولب لها على مقياس المحسوس من الأشياء. وإذا كانت الغابة قد تركت بصماتها على المعمار السايكولوجي لقاطنيها، فإن فتحات الكهوف التي لجأ إليها الإنسان وليست اغوارها هي التي الهبت عنده، ومذ كان بعدد بدائياً، ذلك الميل إلى الآفاق الرحبة. وأذا ما أتفق علماء التطور على حقيقة أن ديمومة أي شيء تعنى أرضاعه من أوساط متباعدة فإن بقاء ثنائية الرغبة بالمطلق والحاجة إليه ليست بأقل واقعية في عالم الإنسان من شخوص المادة التي تحيط به. ولأن (هرير)⁽²⁾ الديمومة واكتشاف مفهوم زمنها دفعاً بالكائن الإنساني، عبر نشاطات متنوعة لهتك سر الأيقاعات الكونية، فإن مواصلة التفكير في كنه هذه الديمومة سيبقى محرك أي أنفتاح على العالم وآفاقه. ويرى الفيلسوف الفرنسي ماهية M.Mahe أن العقل الإنساني وعبر مسيرته الميتافيزيقية يظهر على الدوام نزوعاً أصيلاً نحو المطلق، وبشكل أكثر تحديداً نحو الله، فيما تبدو جذور هذا النزوع متعددة بتعدد العلائق التي تربط المخلوق الإنساني إلى عالمه⁽³⁾، ومن الواضح أن الحاجة إلى أي شيء أنما تولد من أدراك نقصٍ كامن وفقدان أتران. والحاجة بهذا مصدر معانات أن جرى التشبث بها، فيما يمكن استعادة توازن النفس حين يتم تجريد موضوع الحاجة من طاقته النفسية.

أما الرغبة فهي نزوع يتفجر في أعماق الفاعل، وتبقى المعاناة الناجمة عن هذا النزوع قائمة طالما لم يدرك النزوع منتهاه. وما بين نزوع الحاجة ونزوع الرغبة تداخل لدرجة قد لا يمكن التفريق فيما بينهما. ذلك أن الرغبة تغذي الشعور بالحاجة وتحث هذه النزوع للرغبة ولكنهما مع كل تداخلهما يبقيان مختلفين.

فالحاجة متعلقة بدرجة أدراك الأنا لمركزيتها في العالم. فهي وحين تتجه نحو موضوعها لا ترمي إلا إلى أستدراجه صوب سوح الأماكن التي تطالها ولكي يغدو هذا

LEVINAS Emmanuel, *Totalite et infini*, ed. Kluwer Academic, Martinus Nghoff, 1971. (1)

(2) يعود هذا الوصف لمرور لحظات الزمان إلى هنري بيرغسون.

MAHE M., *Du desir au besoin de Dieu:- raison et revelation*, in *Revue Thomiste*, cxe (3) annee-tc11-N2, Avril-Juin 2000, pp. 203-237.

الموضوع، بعد ذلك في تناول الفاعل بغية أدراك حالة الأشباع أو قل... الأمتلاء. وكأن الأمر مشابه لعلاقة الطريدة والصيد. وبعكس ذلك، فإن الرغبة تتبدى عند الإنسان على هيئة نزوع يتجاوز الأفاق المراتية، فهو وله أو وجد حين يتمظهر على هيئة أنخراط كلي في موضوع وله ولحد التضحية. ولهذا، ومع تصاعد تيار الرغبة، متجاوزاً الموجودات إلى الأفاق البعيدة لا يمكن الحد من الرغبة أو اختزالها على قياسات الكينونة الزمانية. صحيح أن صاحب مثل هذا النزوع يمكن أن يتعرف على نوع من الأمتلاء والجدل الصوفي غير أن رغبة مثل هذه تبقى غير خاضعة للتخسير الذي نجده عند تلبية الحاجة. أن نزوع الرغبة الجوانية العميقة يتجاوز في شدة تياره أي حاجة. ويمكن القول دون أدنى مواربة، وأتماداً على أستقراء حصيف للروح الإنساني، أن فكرة الآله والآلوهية تبقى أشد عوزاً من أي أثلاف يستشعره الإنسان مابين الرغبة والحاجة، فهي عشق ميتافيزيقي. يؤكد أيمانويل ليفيناس في كتابه (الكلية واللانهاية) أن "الرغبة الميتافيزيقية عند الإنسان تنجه دوماً صوب ماهو مجاوز لكل ماهو معطى" أنها تبغي الآخر المطلق، وهذا يعني أن مثل هذا التوجه ناشئ أصلاً عن حاجة عميقة للأكمال. ولذا فهي صدى لنقص أستشعره الكائن تجاه شيء أشد جاذبية، وبهذا فالرغبة تمثل حيناً وجودياً لشيء يمتنع عن التحقق الفوري. أما الآخر موضوع هذا الحنين فقد صار يمثل أفقاً يتجاوز تجربة الزمان، وهذا الأفق ليس غير فضاء ذي طبيعة مغايرة لكل ما جرى الكشف عنه أو تذوق كنهه. وهنا يستمر تعطش الراغب، دونما أرتواء ودون أن يخل الحال بمعمار العقل. أذ أن الرغبة الميتافيزيقية ليست كباقى الرغبات التي يمكن للحب المتولد عنها أن يرتضي بامتلاك موضوعه. ذلك أن الرغبة الميتافيزيقية تجسد قصدية متعالية على موضوعها، الذي هو ليس الا الآخروي، أنها رغبة أسكاتولوجية تضع نفسها خارج الها هنا، فهي أشتياق لا يرويهها فعل عطائها بل يزيدها تأججاً.

وستحظى الرغبة ببعدها المتعالي حين يدرك صاحبها بأنه ميت لامحالة وبأن موضوع رغبته بعيداً عن الأنظار وغير خاضع لفكرة محددة، لكنه يقع ضمن أقليم المعنى الذي لا يدرك الا بالأنفعال الجواني العميق، وهو مصدر كل تقديس، أنه حقل الترنسندنتالي الذي لاموضوع له وهو القادر على أن يتجاوز حضور أي آخر لأنه منخرط في صيرورة تتعاقب فصولها، ولأن الأنا هوية مغايرة لذاتها عبر ديمومة متحركة، بل هي كائن يعني وجوده أدخار خصائص هويته بالكشف المتنامي عنها عبر حضور

الآخرين وبهم وبعيداً عن أقاليمهم، وبعد أن تتمثل هذه الأنا تاريخهم. وبهذا، ومثلما يقول ليفيناس "ستحتفظ الأنا بهويتها حتى وهي تعاني حالات التصحيف"⁽¹⁾، ولذا فهي دائمة الكشف عن سذاجتها بصياغة الأسئلة، ولأن تفكرها يسبق على الدوام زمانها ومكانها. وهو تفكر يلهث أمامها. وسيزداد الأمر احتداماً حين تصبح الأنا، في نهاية مطاف عبثها وجهاً لوجه أمام عالم بلا حدود معلومة لآفاقه. هنا يتوجب على الأنا ترتيب أمر أقامتها في هذا الوسط المفارق لكل جهد تقوم به، عليها أن تجهد نفسها بالتأقلم مع اللاأقليم، الذي يؤدي حضور صورته الذهنية إلى تشظية أدراك أي شيء اللهم الا إذا تسنى لهذا الإدراك بلوغ فعل التسليم بأن هنالك وجود مفارق لكل ما يحفل به العالم من أشكال؛ وجود قادر على أن يحتضن الأنا والآخر. وعلينا الاعتراف هنا بأن تجذر مفهوم التطور في الفكر الحديث سيعين على امتلاك رؤية شمولية لتاريخ الكون ربما يدفع بالمخيال المتعالي إلى الأقرار بأن العالم مادة وفكراً خاضعٌ لديمومة أقتومية تتغير بمقتضاها طبيعة وجوهر الكائنات.

ولم يأت هذا الأقرار في أعقاب كشوفات دارون فحسب بل أن الحكمة اليونانية، ومن بعجها تلك التي ولدت أثناء العصور الوسطى تشهد على ولادة ميل كلي لهذا الاتجاه. ومن هنا بانت طلائع الفكر الحديث في مقاربتة الفلسفية لأدراك معنى الوحي ولماذا يتوجب علينا الخضوع لفعل التسليم attestation.

من هنا نشأت بذور ديالكتيك التفكير العقلاني تجاه فعل التوحيد الذي جاءت به ديانة الوحي⁽²⁾. ولقد أقنعت الخلاصة العلمية، وبعد قرون من البحث والتأمل حكماء عصرنا، بأن جزيئات عالمنا منساقة بحسب نسيج معلوماتي له القدرة على ابتداء بنى جديدة تتمتع بخواص {انبثاقية} لم تكن لتملكها أسلافها. وهذا يعني سبق نسغ المعلومات على قدراتنا الزمانية، وهو قادر على أن يثقل كاهل وجودنا من دون أن تكون للعقل وسيلة ناجعة لولوج عالمه. ها نحن أذاً قبالة فكرة الغيب وبأزاء ضرورة التقديس الذي لا يدرك الا بأعتماد بنية نفسية غائرة في أعماق العالم المنظور ومستعدة، من باب آخر لإقرار فعل الخضوع والتسليم، لأنها أدركت بأنها بصدد قوة خارجة عن

(1) LEVINAS E. op. cit., p. 24-25-26-27.

(2) انظر كتاب إيتين جلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام منشورات سعيد رأفت، القاهرة 1971، الصفحات 43-65.

محيطها، وهي قوة غيبية تفرض عليها بعد الأكتشاف ضرورة الأعتكاف. أن هذا الوجود المفارق صار مع ديانة الوحي قادراً على نزع صفة القداسة عن كل ما هو أدنى منه، في طفرة وراثية هائلة أنجزها العقل الإنساني بفضل ديانة الوحي، وحين أصبح الإنسان على علاقة بذات عليا هي مصدر القياس الأول لأي رغبة في التقديس.

العقل عاشقاً

لقد صارت فكرة الآله الواحد بوتقة اتصال فضلى ما بين الرغبة والحاجة وهما في أعلى درجات الأتقاد. غير أننا يجب أن نلتفت هنا إلى الحاجة العقلية إلى الله في زمن هيمن فيه العقل العلمي على مستويات الرغبة والأحتياج. وعلينا الأقرار هنا دونما أدنى نكوص بأن العقل العلمي بمعناه الكانطي لم يستطع محو الرغبة الروحية ولم يمنع تدفقها لأنها تريد ببساطة أن ترتاد آفاقاً متجددة على الدوام مثلما أقرّ كانط نفسه بذلك. بل أن هذه الرغبة ما أنفكت ومع كل أنجاز علمي وتقني أن تثبت أنها عبارة عن ضرورة نزوع، غير أنها صارت الآن أكثر تطهراً بعد أن تجاوزت مطبات التأمل الخالص. لقد أنقذ البحث الفيزيقي النزوع الميتافيزيقي من متاهة التفكير المحض. ولقد سبق لأفلاطون أن سعى إلى مثل هذا التناغم بين الرغبة والحاجة وذلك عن طريق الإقرار بثنائية الحفاظ على الذات ولزوم تفتحها. أو بعبارة أخرى المزوجة بين الروح والأبدية. ونريد أن نؤكد هنا على ضرورة التأمل بحقيقة النزوع العشقي بأعتباره قادراً على الأنطلاق من المحسوس لأدراك أملاك الكينونة ودون أن يصاب مثل هذا العشق بالفساد الذي يجلبه الحب الوثني. لقد سبق لأرسطو أن أعتبر الحركة الأصيلة نزوعاً ورغبة يجدان مصدريهما في المحرك الأول، أو العلة الأولى التي هي المرغوب الأعلى الذي يبغيه الفكر، بيد أن التفسير الأرسطي لم يق من مخاطر أنسنة الله أو تأليه الإنسان. ويرى الأب هنري دولوباك في كتابه عن (مأساة الإنسانية الملحدة)⁽¹⁾، أن هذه الأشكالية الكبرى في علاقة المتناهي باللامتناهي قد أفضت إلى ثلاثة سبل ليس فيها ما هو أقل سلبية من الآخر تجاه الوجود. غير أن أخطر ما في هذه السبل هو أنها ستؤدي بأصحابها إلى لبس لبوس المثالية التي تأخذ بشغاف القلب وتلهب عقل من تبناها. وتقوم

(1) انظر بهذا الخصوص: LUBAC Henri de, *Le drame de l'humanisme athee*, ed. CERF., Paris, 1983, pp. 323-335.

هذه الاتجاهات الثلاثة على أفكار تأليه الإنسان، وزخرف الأرض وأقنمة الوجود دونما حاجة للاله، فهي تنفي اللامتناهي جملة وتفصيلاً، ولا تعتمد الا الفرد الذي عليه الترفع والتسامي فوق أي عرف أو قانون (نيتشه) أو أن يندرج تحت لواء مثالٍ ثوري لتأمين السعادة (ماركس) أو اعتماد المثال العقلاني الفلسفي الذي ينكر الغيب. بيد أن خلود ثنائية المتناهي واللامتناهي ستستعصي على أي احتباس للفكر في برج بابل الذي قد لا يتم بناءه، أو التأقلم وسط مصير مضاد كأن يكون مفهوماً طاغياً لجمال العالم المحسوس، أو هو معرفةٌ هدفها السلطان والملك. فرغبة الإنسان وحاجته تتجاوز كل ذلك كما أقر بودا صاحب الدين الذي لا اله له. فالطمع بملك لا يبلى يتسيده الإنسان الفاني يخل بتناغم الذات الإنسانية مع السنن الكونية ويحرف وجهة المخلوق البشري ويجعله يحيد عن درب الأمتلاء الروحي ليسقط في عته المحسوسات. ولتخطي أسوار العدمية التي يقود إليها دون أدنى ريب هذا الضرب من التوجه، ليس هنالك من حلٍ الا بأجراء عملية تحول كبرى وأهتداء يدعمه الفكر والأستبصار العميق لآيات المطلق خالق عالم الصيرورة. ولكن كيف يتسنى لمن غرق في عشق أبراج بابل البلورية ومغريات العالم

المعاصر التملص من قيود نوازعه الغرقى في غلاظة المحسوس؟

لم يكن أفلاطون هو الوحيد الذي أستهجن عبادة الرغبات، أذ عمل أبيقور ذاته على تخليص النفس من الاضطراب الذي تولده الرغبات الطبيعية والتي يصعب أشباعها، حين أشار إلى ضرورة تحويل حاجة النفس إلى جذر فلسفي يقود إلى الغبطة. وفي العصر الحديث ظهرت الحاجة عند كانط كما لو أنها مبدأ على العقل أعتماده في توجهاته الفكرية. وقد ميز كانط بوضوح ما بين التفكير والمعرفة. ذلك أن المعرفة تبغي المحسوس الذي يرتفع على تخومه حاجز ضبابي يجعل من الصعب التعرف على حدود واضحة للأشياء. ومن هنا فإن معرفة ما هو مجاوز للحس يبقى في نظر كانط مستحيلًا لأستحالة عمل الحدوس. وبما يعني التقدم باتجاه تلك التخوم سيحمل معه مخاطر الضياع في متاهة الوجود أو في ما أسماه كانط بسراب الديالكتيك. بيد أن كانط يقر أيضاً بأستحالة النجاح في قمع توجهات العقل صوب الغيب، ورغبته في أجتراح دروب غير مدشنة. فهنالك لدى العقل وعلى الدوام حاجة أصيلة لتجاوز أي حدود وأعطاء رأيه في كل ما يعلو على عالم المحسوس. صحيح أن مثل هذه الحاجة قد لا تؤسس لمعرفة ملموسة، لكنها كافية للأعتماد عليها في دروب الفكر

المعتمدة وهي الأساس لكل شجاعة تنظير. فالعقل بحاجة لتفسير معنى عوارض العالم مثلما هو بحاجة لأستقراء كنه تنظيمه الهورموني البديع ومثلما يريد أيضاً معرفة مآل أعمالنا على الأرض. ومن هنا نجد كيف أن كانط يلامس معنى الألوهية والكاثن الأحد بأعتبره الذكاء المطلق والعقل الأسمى. وسيلي حضور الله أي رغبة في أكمال العقل لأن هذا العقل يبحث بأستمرار عن كينونة فضلى ولذا فهو بحاجة إلى فضاء الحرية بحسب كانط، وهو فضاء يشترط الجهد المعرفي لكنس الأفكار المسبقة التي تعترض مسيرة العقل والتي ستفرض سلطتها {اللاهوتية}. ولأعادة مكاشفة كل تاريخ التدن وأعادة فحص مفهوم الوحي والكشف عن تلکم الجوانب التي يمكن للعقل أخضاع نفسه وموضوعه على هدى منها. وقد ينحو القائلون بالأصل المادي للعالم أن العقل ليس بحاجة لما يفوق الطبيعة وهو بصدد أكمال مسيرته الظافرة للسيطرة على قواها بيد أن شيطان لابلاس {القادر على حساب كل شيء} رياضياً لم يعد الا وهماً من أوهام الفيزياء الكلاسيكية وهذا يعني دون أدنى موارد أن العقل سيبقى أسير أرتيابه بما يحصل عليه من نتائج بحث وتقص عن حقائق دنياه. وسيظل هذا العقل أسير ضروب متعددة من الحاجات، ولذا فإن عليه مواصلة جهده المعرفي بتخطي جميع ما أعتقد مسبقاً من مسلمات. ولأن لهذا الفضاء من حرية العقل ضرورة لأنجاز تقدم العلوم، فلا شيء يدعو العقل للتعثر بالأفكار المسبقة والمقولات الجامدة التي تفرزها بعض ممارسات التدن الذي لا يخضعه صاحبه للتفكير العميق.

ذلك هو الأتقلاب العظيم الذي أنجزه فلاسفة عصر التنوير، والذي تمثل في إعطاء دينامية جديدة لعلاقة الإنسان بالله. غير أن عناصر هذا التغير كانت تحمل في أحشائها أسس قطيعة، أو لنقل ثنائية تجعل عالم الأيمان في تقابل مع عالم العقل، مع أن ديكرت، وهو الأب الروحي لهذه الثنائية، كان يشدد دائماً على عدم قدرة الذكاء على ملاحقة المعنى الدفين لفعل الأيحاء الرباني. ولقد أدى هذا التقابل ما بين هذين العالمين، ولأسباب عديدة وشديدة التعقيد، إلى تراجع مطرد لفكرة الأله حتى بلغ الأمر ذروته مع نيتشه الذي أعلن موته في القرن التاسع عشر. أو أن الأمر أخذ بعداً شديداً الضيق حين تحول الأله على يد القائلين بالدين الطبيعي إلى مجرد حاجة تنظيم افتتاحي للعالم، أي ومثلما يقول مؤرخ الفلسفة أميل بريهة: (أن الحاجة للأله قد تراجعت إلى مجرد حاجة عقلانية أو إلى عملية خلق عقلاني لمثال لا يمكن أستجلاء كنهه على أرض

الواقع). وهذا يعني أن الأله قد تحول من كونه واجب الوجود إلى مفهوم تحاصره مفاهيم لاحصر لها. تلك هي أسس الألحادية المحدثّة، التي تحدثنا عن بناها فيما سبق. علينا هنا أن نسلم جدلاً بالسلطة اللاهوتية للعقل كما قال بها الأغريق، غير أن حصول الوحي سيجبر هذا العقل 'وكما سنرى في المقالة اللاحقة، على أن يحزم أمره بأزاء فكرة وجود خالق يعلو عليه. وهذا يعني أن عليه القبول أو تقرير رفض مثل هذا الخالق، أي أن عليه قبول أن الله مصدر مسيرته باتجاه الحقيقة قبل وبعد الوحي، وبمعنى أن هذا الوحي جاء لأسناد وتثقيف وهدى هذه المسيرة. ومن هنا فإن لقاء العقل مع اللاهوت صار أمراً لا مفر منه. وقد لا يعود الأمر فقط إلى موقف حديث، فقد سبق للأثينيين وهم يستمعون إلى خطاب القديس بولس عن التوحيد أن قبلوه أما بالرفض أو القبول. وهنا يمكن أن نفهم الوحي بأعتباره قضية على العقل البت فيها تفكيراً. وهكذا ومثلما وصم الرسل الذين جاؤوا برسالة التوحيد بالخبال والجنون، فأن منافاة هذه القضية لعقولهم لا تحتم أن نجعل ما يطرح من قضايا تفوق قدرة العقل الزمانية على أنه محض مثال لاجدوى منه، فتلك كانت مصائر أقوى نظريات العلم حين طرحها أصحابها على عقول لم تألفها فوصمت في وقتها باللاعقلانية، على أن فكرة الألوهية اختلطت في العقل التاريخي للإنسان بأفكار العظمة والسمو وكأن نظام الكون على هوله وتعقيده ماهو الا تمظهر من تمظهرات الوجود المتعالي. ومن هنا فلا مكان للعقل ولا أستقلال له بأزاء قضية الوحي وهي التي أحدثت هزة جد هائلة لم يفق العقل أستفاقة كاملة من شدة صدمتها. ولذا فقد وجد في التحديد الكلي الذي ينفي فكرة الوحي ملاذاً آمناً قد لا يقي على الدوام من قدرة ديانة الوحي على تعشيق مقولاتها معه، وفي لب نظامه غير أن هروبه إلى الأمام بأزاء هذه الملاحقة المستمرة لن يسعفه طويلاً وهو الباحث عن مبادئ الخير والجمال.

آلهة الفلاسفة وهوى العلماء

ما أن بلغ المخلوق البشري إنسانيته حتى أنخرط في تأمل لم ينقطع، على مر العصور، في معنى الربوبية. ويرى عالم اللاهوت الراحل بيير تيفينا أن من النادر العثور على فلسفة لم تأخذ القضايا اللاهوتية مأخذ الجد في تأملاتها وأبحاثها⁽¹⁾، أذ وجد

(1) انظر بهذا الخصوص: مقالة THEVENAZ Pierre, "Assurance de la philosophie et inquietude de la foi" in Revue de theologie et de philosophie n.11 Lausanne, 1955, pp. 121-136.

أرسطو في اللاهوت قمة مايمكن أن تصل إليه الميتافيزيقيا، أما الرواقيون فقد عرّفوا الفلسفة باعتبارها علم الربوبيات والإنسانيات. فيما كان لمقدم الديانة التوحيدية أثرٌ مزلزل لأسس اللاهوت بضيغته الأغريقية. غير أن ديانة الوحي لم تضع حداً للتفكير الفلسفي ولم تقترح له نهاية، وبقي الوضع في مهب أعاصير فكرية تشتد حيناً وتخفت أحياناً حتى عصرنا هذا...

ويجدر بنا القول هنا بأن الفكر التوحيدي القائم على ديانة الوحي أستطاع أن يحاصر الأنماط الوثنية في التفكير⁽¹⁾ وأطاح (ببعل) كل من حاول أن يجتري فكرة الاله وفق قياسات تفصيل تلائم المقاس الإنساني. ويتمثل هذا الأنجاز في تجاوز أي توجه ثيوصوفي (أشراقي) يهدف إلى الاتحاد بالرب، وتعدي أي اتجاه وثني حتى ذلك الذي أعتبر العقل الإنساني الهة. وتقود ديانة التوحيد، دون أدنى لبس إلى الاعتراف بإله أبراهيم وأسحق ويعقوب وليس الهة الفلاسفة أو هوى العلماء وللههم. ومن هنا فأن رسالة الوحي أدت دور المطهر من أي خلط أو تطابق يمكن أن يخطر على البال بين نموذجي الالهين، وعملت على أن لا يعلو أحدهما على الآخر فيفسد الرجاء الإنساني. من هنا القطيعة الكبرى مع طموح الفلاسفة في جعل العقل أو الطبيعة مصدر الهام الفكر، أو أن يكونا في توائم ومشاركة مع الله. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع تيفينا إلى التصريح بأن "الله لم يتخذ غير طريق رسالة الوحي سبيلاً لمس شغاف قلب الإنسان، مع أن مقدوره أتخاذ طريق الفلسفة"⁽²⁾ ومقابل ذلك فإن ديانة الوحي لم ترفض التفكير والتفلسف بل تسعى جاهدة لإحداث تغيير في أنماط التأمل الإنساني. وعلمنا أن نتفحص هنا أساليب مقارنة العقل لفكرة الربوبية بعيداً عن شروط الإيمان الديني.

أ – إله الفلاسفة

أسّس اللاهوت ومبادئه بأيد أغريقية. بيد أن أقتراب الأغريق من هذا العلم كان يأتي من مقام تفلسفهم قبل كل شيء. ولم يجد هؤلاء تعارضاً بائناً ما بين الفلسفة واللاهوت، أذ ولد هذا من رحم تلك، أو أن اللاهوت كان قد أبصر النور باعتبارها فلسفة أو علماً فلسفياً في لّبه، إلى جانب علوم الفيزياء والأخلاق والمنطق. ويعلل المؤرخون اختفاء التعارض ما بين العقل والإيمان عند الأغريق بحقيقة أن التدين اليوناني لم يأت

(1) ينظر بهذا الخصوص كل من أفلوطين وأكهارت على سبيل المثال للحصر.

Ibid. (2)

من نمط مشابه لما هو معروف في عصرنا هذا من صروف التدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يفهم الأغريق العقل بأعتبره كينونة مستقلة بل هو في تشارك مع الربوبية، أو لنقل إنه جوهر متصالح مع جوهر الأشياء، أو هو إله كونٍ أو طبيعةٍ حين يتسنى للفيلسوف أجتراح دروب مختلف الأفكار المتعلقة بالضرورة أو المادة. من هنا تجاوز أوائل الفلاسفة الأغريق الجذر الأسطوري للوجود ويمموا وجوههم شطر أصلٍ منطقي. فبدل البحث في كيفية ولادة الأشياء من اله المحيطات وجد طاليس في الماء مبدأً أولياً للخلق، فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وبأعتبره وجوداً أنبساطياً. مثلما يلحظ صدر المتألهين صدر الدين الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية⁽¹⁾. أو هو اله الفكر مثلما قال به أنكزاكور. وهكذا دُسَّ في باطن الوجود المرئي مبدأً منظم ومنتظم جرى تجديده بعد ذلك على يد أفلاطون والرواقيين ثم أفلوطين من بعدهم حيث غدا الله مبدأ الإدراك والفكر أو هو عقلٌ بالقوة، جواني وأخلاقي جعل المدائن تفقد الهتها المتعددة المبعثرة. أما سقراط فقد وجد لاله مكانة قصوى في باطن الوعي الفردي وبأعتبره مصدر الأخلاق ذات البعد الكوني، ثم هنالك الاله اللانهائي الواحد حين دفع أفلاطون لاهوت الأغريق الطبيعي إلى أن يتفجّر من داخله ويتشظى. فبحسب أفلاطون لا يمكن اعتبار تطابق هوية الفكر intelligence مع الإله قمة ما يبغيه العقل، أو أن يعد مبدأً أولياً، ذلك أن الفكر أو الذكاء أنما ينتظمان من خلال اتصالهما بـ (الأول) الذي يعلو بصمديته على حادثة الكون. هنا أدرك اللاهوت الأغريقي الذروة. ثم أعاد أفلوطين أذخال الأصل اللاهوتي حين أرجع الإدراك إلى نسبٍ الهي وبأعتبر أن الله الأحد هو المصدر المطلق لأي فهم. ولم يكن يدور في خلد أفلوطين وهو يخطو مثل هذه الخطوة التقليل من شأن الإدراك بل أراد أن يعيد موقع هذا الإدراك في علاقته مع الاله الصمد. وهكذا جرى الأفتراق ما بين الاله وكينونة العالم.

ومثلما ينطبق هذا التسلسل التطوري على الفلسفة قبل رسوخ مبدأ الوحي، فإنه يطال تطور الفكر لاحقاً، مروراً بأسبينوزا حيث لم يعدو الأمر عن أن يكون أكثر من عمليات ربط وتفكيك للحدود في هذه المعادلة.

لقد عمد أسبينوزا ذاته إلى إعطاء الإله الفلسفي المفهوم الأشد ثراءً حين أكد في

(1) صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. الجزء الخامس، الناشر طليعة النور، ذي القعدة 1425، قم، صفحة 162.

حلوليته على الارتباط النهائي بين أفكار الإله - اللانهاية - الفكر - الكون Deus sive natura: أي أن الجوهر الأوحى واللانهاية هو فكر وأمتداد. وهنا تعلق الأمر بطبيعة غير طبيعة الأغريق وفيزيائهم وبمادة غير تلك التي تخيلوا ذراتها. ومع الفيزياء الرياضية والميكانيكا التي عمل عليها ديكارت نجد أنفسنا قبالة ما أطلق عليه مؤرخ الفلسفة أميل برييه تألق المادة التي غدت معقولة ومدركة بشكل جليّ وحاسم وبأمتياز. وهذا يعني أن الإله هو الطبيعة، أو هو الأمتداد اللامتناهي للكون (جيوردانو برنو)، وهو ما يقود أيضاً إلى الاعتقاد بأن الله أصبح هو مبدأ المعقولة الكلي.

وبهذا فقد صار القرن التاسع عشر الأوروبي بحق عصر المذهب التألهي الذي يقر بوجود الله ولكنه ينكر الوحي القادم من لدنه ويتغاضى شكاكاً بالآخرة. وهنا فأن هذا المذهب يعد أساساً لما أصطلح عليه بالدين الطبيعي الذي مثل انتصاراً لآلهة الفلاسفة. غير أن هذه الآلهة ما كانت لتكون إلا الهة عقلانيين أرادوا نحت وثن فكري لم يلبث أن كشف عن هلاميته بعد أن زعزعت الفيزياء الحديثة في القرن العشرين مبادئ العقلانية الكلاسية. وهي الهة تختلف أيما اختلاف عن اله الوحي لإنكار القائلين بها فكرة الغيب. وهكذا عمل فلاسفة مثل لبتز ولوك قبل هذا على صياغة نمط من المسيحية خلواً من أي غموض أو طقوسية. ومن هنا ولدت أسس الفلسفة الوضعية، بعد ذلك بقرن على يد أوغست كونت.

إن القائل بالمذهب التألهي Deisme يريد رباً أعلى يمكن الاعتقاد بوجوده بطريقة معقولة ومتلائمة مع معطيات نظرية المعرفة كما بدت في زمانه، ودون أدنى قبول لفكرة الغيب أو الوحي. بيد أن هذا النمط من الاعتقاد أفقر ولاشك الفلسفة من فضائها الرحب الذي تمثل في مقولة الأمتداد والأفق المجهول. وبالمقابل ظلت ديانة الوحي قادرة على محاصرة مثل هذه التوجهات لأنها تمنح تعالياً على كونية الهة التألهيين. ولأن اله الديانة التوحيدية إله (خالق) يسبق وجود العالم وعدمه وقادر على أن يوحى لتاريخ الخلق وبشكل متتابع بما يجعل من سياقات التطور خاضعة لإرادة تسبقها دون أن تعترى هذه الإرادة عقبات المادة وعوارضها، لهذا فأن الروح الخلاق يخترق صفحة المادة مثلما يقول بيرغسون في كتابه التطور الخلاق. لبعث الحياة في الأرجاء كافة.

ومن هنا فقد شدد رهط من اللاهوتيين المحدثين على الفصل ما بين الإله وكيثونة العالم تجنباً لأي سقوط محتمل في فكرة الكمون، وبهذا فأن فكرة الإله صارت تتعالى

من جديد على صيرورة العالم وعلى الإدراك وتمظهراته وعلى الكون وتقلباته ولكن من دون أن يكون هنالك فراق تام بين الاثنين. وفي ضوء علم التأويل الحديث أصبح ممكناً قراءة الاء الالهية عبر كينونة العالم وصيرورة العقل وبما يسمح باكتشاف المزيد والمزيد من هذا النور الخالد الذي يتجاوز في وجوده كل شيء، وهو نور لا يفهم الا من خلال (قرآن) هذه الاء وعلى ضوء رسالة الوحي تحديداً. وبالمقابل ترسخت صفتا اللانهاية والوحدانية في ذهن اللاهوتيين المحدثين وهم ماضون في حواراتهم الشيقة مع الفلاسفة والعلماء⁽¹⁾.

تجدد بنا عند هذه العتبة من النقاش أن نؤكد أن اله الديانة التوحيدية سيدخل من الآن فصاعداً على الفكر الفلسفي ليس كشيء قابل للتأمل أو المعرفة، بل كأعتراف وتسليم فهو الفاعل المؤثر في شيئة الأشياء. وما أن يفتح العقل الإنساني على الحضرة الالهية حتى تتغير معالم وطرق التفكير حول معنى الوجود الإنساني بل وحول الوجود برمته. وسيدرك هذا العقل أن لا مجال للتعالي وهو بأزاء هذه الحضرة أو أن يتمثل بها (أفلاطون)، أو أن يسعى إلى خلود خارج إرادتها (أرسطو). أو أن تنفصم الأنا عن العالم بقوة مكرها وأرادة قوتها (نيتشه). ومن هنا فستعمل الفلسفة على تشظية الوهية الإدراك والأرادة واللغة والضرورة المنطقية لابل وحتى البداهة. وبعبارة أخرى فإن أكتفاء التفكير الإنساني بذاته (المدارس المادية) سيقود إلى ردٍ لا يمكن أتقاءه الا بالأنشغال الدؤوب باستجلاء ماهية الألوهية والاتجاه صوب دروب ترقى وتطور الحياة على هدى ذلك القبس الخالد. ولقد سبق للقديس أوغسطين، على سبيل المثال أن خلّص إلى حقيقة فصام الأرادة الإنسانية وتشظيها الدائم، الذي لا يمكن أتقاءه الا برحمة من الله، ولأن سبل الأرتقاء باتجاه الحضرة الالهية وديمومتها لا يأتي إلا بمجاهدة النفس وبكسر دفة الوثنية وقيود الرغبة التي تعشش في جزئيات العالم والتخلص من العلو والفساد في الأرض⁽²⁾.

وحيث استطاع أفلاطون أن يفجر الإدراك وهو في قمة سموه فإن أوغسطين عمل

(1) ينظر بهذا الخصوص: C.-A. van Peursen, "Philosophie et theologie", in Revue de theologie et de philosophie, op. cit. pp. 106-110.

(2) انظر بهذا الخصوص إتين جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط، عرض وتعليق دكتور إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة سعيد رأفت القاهرة 1972 الصفحات 43-65.

على تشظيته من أساسه. وهنا يحيلنا بيير تيفينا إلى مفهوم تشظي اللغة. ذلك أن كتب الوحي ما درجت على اعتماد صور المحسوسات إلا لأن رحمة الله أرادت أن تسع كل شيء، فالوحي عبارة عن تفجر وانبثاق للغة حيث تضرب الأمثال حفاظاً على المسافة الفاصلة ما بين الإنسان والحضرة الالهية، ولأن هذه الصور تجعل الإدراك العقلاني أكثر مطاوعة لجدل التناسق- اللاتناسق الذي يحكم عالم المادة، ولأن هذه الصور ستعبر عن مفارقة الالهي للكوني لأن الله يدرك الأبصار ويختار منظومة شديدة التعقيد من فعل الأيحاء ولأن جميع ما يحيطنا من أشياء هي أجزاء من الرسالة⁽¹⁾.

إلى جانب تشظي اللغة تفرض ديانة الوحي على الفلسفة تشظياً من نوع آخر، هو ذلك الذي يطال الديالكتيك. فلقد أعتقد ديالكتيكو القرن الحادي عشر أن بضاعتهم مكتفية بذاتها وأن بالأماكن الحديث والتفكير على وفق قواعد البيان والمنطق حصراً ودونما حاجة إلى الوحي، فيما وجد القديس أنسلم في حججه الأنطولوجية أن ما من ابن آدم بقادر على التفكير بشكل محايد، وبأن الديالكتيك لا يتمتع بصفات مطلقة. أما دون سكوت فقد جعل من أرادة الله قاعدة أي نظام وبما يعني تفكيك خلود الكينونة ونظامها الذاتي المستقل⁽²⁾. ولعل آخر هذه التشظيات هي تلك التي طالت جلاء البداهة على يد ديكرت: فإذا كان الرب خالقاً حراً يفعل بحقائق الأشياء ما يريد، فهو قادرٌ إذا على أن يخدعني وبما يخفي عني حقائق ويمنع عني كرم الهداية. ومن هنا فأن ديكرت يوجب على الإدراك الإنساني أن يجد طريقة بألقاء الله، ولذا فقد قال مقولته الشهيرة: "أن الملحد غير قادر على أن يصبح مهندساً فذاً"⁽³⁾ من كل ما تقدم يمكن القول أن مستقبل الفلسفة سيبقى إنساني الطابع ومحكوماً بالحجج الأنطولوجية التي تحيل الوعي إلى سؤالٍ مطول عن حقيقة ديمومة باحثة مثلما يقول ابن عربي عن "الله الذي يظهر في الإيمان القلبي وهو الله الذي يتجلى للقلوب فتعرفه"⁽⁴⁾.

Pieere THEVENAZ, op. cit. (1)

(2) انظر بهذا الخصوص: دكتور عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى. دار القلم بيروت - لبنان 1979 الصفحات 65-78 و 173-180.

GREISCH Jean, *Ontologie et temporalite*, ed. PUF. Paris, 1974, p. 145-147. (3)

(4) انظر بهذا الخصوص: J. - L. VIEILLARD - BARON, *Bergson, la duree et la nature*, ed. PUF., Paris, 2004, pp. 22-23.

ب - هوى العلماء والبحث عن المعنى

في العام 1962 ظهر في ميونخ كتاب كارل ياسبرز الإيمان الفلسفي قبالة الوحي⁽¹⁾، الذي أراد من خلال فصوله أن يبين أن الإيمان الفلسفي قادر على الدخول في حوار مطول مع ديانة التوحيد وكذلك الأنظمة العلمية الحديثة. ولكن هل حقاً يمكن إيجاد حقل موحد يجمع العلماء والفلاسفة واللاهوتيين؟ يعتقد ياسبرز بمثل هذا الأمر شريطة التعامل مع متعدد الأفكار وتناقضاتها على أنه أمر لا مفر منه، وأن لا يمكن بحال سبك أنماط التفكير الإنساني، على تنوعه، في قالب من عقلانية ضيقة، بل يجب اعتماد صيغة تحاور دؤوب يتحول إلى تعقل جامع لأتجاهات العقول دون أي طموح للأنخراط في نظام شمولي، فالشمولية تسير نحو حتفها حين تدرك استحالة أدراك أجابة قاطعة ونهائية على صفوف التساؤلات التي يطرحها الكائن البشري، أذ كيف يتسنى الحديث بصيغ مرتبطة بهذا العالم المعاش وبخطاب مستل الأجزاء من هذا العالم عن ما هو مجاوز ومفارق ومتسام؟ ترى هل حقاً يمكن الاعتقاد بوجود هذا المجاوز وبأنه يتحدث لنا دون وحي أم أنه لا بد أن يتحدث لنا بصيغة وحي قاطعة؟ أن محاولة للأجابة عن مثل هذه التساؤلات تتطلب الأقرار، بحسب ياسبرز - ابتداءً - بأن العلوم الحديثة أنما تعد قوانين ما تيسر لنا من معرفة بالطبيعة هي عماد منظومة النقد critique الذي ينفي بشكل حاد التوجه الديني في التفسير، وعلى اعتبار أن مثل هذا النمط من التفسير أنما يحيل العقل إلى أجواء أسطورية وإلى عماء فكري. بيد أن علماء محدثين من أمثال رايمون رويسر (في البيولوجيا وعلم الأجنة) وديفيد بوهم (فيزياء الكون) رفضوا رفضاً قاطعاً مثل هذا التوجه حيال الدين وأصروا على أخراج ثنائية العلم والدين من هذا المأزق لقدرة الخطابين على تحدي بعضهما البعض، بما يعني تكافؤ الحجج. وسنرى في المبحث اللاحق كيف يعتمد منهج رايمون رويسر على نوع من التصادم الولود مابين الإيمان بالله والمفاهيم العلمية المعاصرة من دون أن يبقى للعلم ما يجعله مناهضاً أزلياً للتدين. ولذا توجب، بحسب رويسر، بناء معمارٍ تألهي شديد الحيوية يقدم للإنسان المعاصر بديلاً عن برودة الثقافة الحديثة، التي ورثها عن العقلانية الكلاسية.

ولكن كيف تسنى لعالم بيولوجيا مثل رويسر أن يجعل التوافق مابين العلم والدين

(1) أنظر بهذا الخصوص: Jean - Pierre LEYVRAZ, "Karl Jaspers: La foi philosophique devant la revelation" in Revue de theologie et de philosophie, n. XCVIIe Annee, 1964 -1, p. 25.

أمراً معقولاً؟ لم يكن شغف رويير منصباً إلا على أخضاع مايتلقاه من معارف علمية إلى نمط حاد من التأويل لأنه كان يخشى الانتماء لأي نظام فكري. فهو يعتقد أن في الرموز وأنظمة ترميز الأشياء قدرة على توحيد سياقات التفكير على تبعثرها. وهنا يذكرنا الأمر بأفكار ياسبرز عن مفهوم التشفير الذي تتعشق بموجبه الأشياء في كوننا لتنظم بعد ذلك في عناقيد وأشكال مرئية⁽¹⁾.

على أن رايمون رويير لا يحبذ القفز من دائرة العلوم إلى الفلسفة، فهو يفضل استنطاق التجارب والمقولات العلمية ثم أحالتها إلى ما يلمسه من أنظمة ترميز جامعة. وهو مدفوع لمثل هذا السياق من المنهج لأشادته الدائمة بانتصارات العلم الحديث ولثقته في أن البحث العلمي قادرٌ على اكتشاف الحقائق وبناء المعرفة الضرورية لأي كشف لاحق. ويعتقد رويير جازماً بأن للعلم قدرة فذة على وصف ماهو موجود، ولأنه حركة معرفية استطاعت تدشين تفسير أو قراءة متقدمة لكلية ماهو موجود ومرئي ويتبقى على مثل هذه القراءة ربط هذا المرئي بما هو أبعد منه أفقاً. ولأن الحقيقة النظرية هي ليست الا جزءاً مستقلاً من حقيقة الكائن فإن قوانين علومنا لا بد أن تجد لها مسارب اتصال مع مصدر هداية أشد سطوعاً. ومن هنا فإن هذه المسارب علمية كانت أم فلسفية أم لاهوتية لا يمكنها التقاطع النهائي لدرجة أن ينفي بعضها البعض الآخر نفيّاً نهائياً. لا بل أن هنالك نقاط اشتباك تجعل من الحقيقة العلمية والميتافيزيقية والأخلاقية في باقة معرفية واحدة. ومن هنا فإن الأنظمة الفكرية المتباعدة ليست بالضرورة في حالة انقطاع عن بعضها البعض. وهكذا سيبدو لنا نمط تفكير رايمون رويير في تعارض مع غاستون باشلار، مثلاً، والذي يقول بتضاد الحقيقة العلمية مع الحقيقة الشعرية وهو تعارض لطالما أدام ثنائية بغیضة.

المادة والأقنوم⁽²⁾

أ – الوحدة الخلاقة

لقد صار جلياً لدى العلماء، في حقول الفيزياء والكيمياء على وجه الخصوص، أن

(1) Jean - Pierre LEYVRAZ. Op. cit.

(2) أخذنا من بين مختلف تعريفات "الأقنوم" مفهوم الارتقاء الأنطولوجي مثلما شرحه لالاند في قاموسه

الفلسفي. انظر: LALNDE Andre, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, ed.

PUF., Paris 1990.

مفهوم المادة لايعني بالضرورة أننا بإزاء وجود هامدٍ واصم، أو أن المادة عبارة عن كائن منساق إلى حتمية بحسب ما نعرفه عن قوانينها. فللمادة نوع من (الأدراك الفيزيائي) لأنها موضوع تغيرات وتحولات. وقد يخرج فهمها العميق عن نطاق قابليتنا وقدرتنا على التنبؤ بما ستؤول اليه. وبهذا السياق فإن للمادة ميلٌ أصيل للتوالد وهي قادرة ولا شك على أن تتحف الوجود ببنى غير معهودة من قبل (اليورانيوم والجزيئات العضوية). وهنا يُطرح السؤال الفلسفي التالي: ترى الا يوجد شرخٌ، على مستوى صياغة المفاهيم الفلسفية، يفصل ما بين المادة والحياة خاصة بعد أن تدرك هذه الأخيرة قمة تطورها بأبداع الوعي؟ يجدر بنا أن نحدد، بهذا الصدد، فيما إذا كانت الحياة قابلة لأن تفقد معناها المقدس أن تناولنا أصولها من وجهة نظر بيولوجية بحثة؟

بالإجابة عن ذينك السؤالين سنضع أقدامنا في تلك الحدود المشتركة ما بين العلم والفلسفة والدين.

ومن لينتز إلى هيجل وعبر محاولات رائعة درجت الفلسفة الألمانية على تبني ما أسماه جاك مونو بـ (الأحيائية الكونية)⁽¹⁾ فلقد رأى شيلينغ أن تنظيم أي شيء هو في حد ذاته عبارة عن حرية غير مشروطة ومحايثة دوماً للظاهرة، باعتبار أن هذه الظاهرة شيئاً متجسداً في الهاهنا الحسي *etre-la*، فيما يرى غوته أن المشكلة المركزية في البيولوجيا يمكن أن تُطرح بطريقة تمكن المفكر من الكشف عن الارتباطات المكانية التي تجمع أجزاء البنية العضوية المستقلة... وعلى هذا فقد أقر غوته بوجود مبدأ فيضي أولي. *Entelechique*. يرجع إليه تكوّن الصيرورات الطبيعية كافة. وهذا يعني أن الأحياء عبارة عن جواهر ديناميكية مؤتلفة في وحدة واقعية. ومن بوفون الفرنسي إلى دارون الإنجليزي غاص العلماء في التاريخ شيئاً فشيئاً بهدف تحديد لحظات بدايات الحياة، دون الذهاب إلى أبعد من ذهنية العلم المادي الحديث. أما جان بابتيست دو لامارك فقد كان أول من أستخدم لفظة {البيولوجيا} كناية عن أوجه الحياة المختلفة التي يمكن ملاحظتها بمساعدة تراكم المعارف.

وقد حدد لنا لامارك مجموعة الأصول (الطبيعية) باعتبارها الخيط الذي يدلنا على بدايات تخليق الكائن الحي، وباعتباره وجوداً أشد تعقيداً من المادة التي خلق منها، وقادراً على أحراز قابليات لم يكن بقدر تلك المادة أن تحظى بها. وهنا وجد

(1) MONOD Jacques, *Le hasard et la necessite*, ed. Du Seuil, Paris 1970.

لامارك في الحياة قلباً للديالكتيك الذي يحكم المادة وزيادة في الطاقة. بمعنى أن ما لم تستطع المادة أن تنتج سيعود إلى الحياة فضل الحصول عليه وأنجاهه. أذ لا يمكن للحجر أن يقفز قفزة الغزال ولا أن يرقص على وقع الأنغام مثلما يفعل الإنسان. ولذا توجب إجراء فحص دقيق لخواص المادة الحية البدائية، ولنشهد وجود تعقيد متصاعد الدرجات في معمار البنى. وفي الحقيقة فأن لامارك كان محقاً تماماً فيما ذهب اليه، ذلك بأن خلية ما على شدة تعقيدها (عصبونة شبكية العين مثلاً) لا يمكن أن تؤدي كامل الدور الذي تلعبه العين بكل مكوناتها. هذا هو معنى التراكم ونشوء سريرة interiorite الأعضاء الحية، الذي يتطلب دهوراً من التخليق المستمر ومن الأقل كفاءة والأدنى اكتمالاً والأشد بساطة إلى أعلى درجات النمو والأحسن تقويماً.

ولكن ومن خلال رحلتها في البحث عن مفهوم الكمال البيولوجي لم تجد اللاماركية، بصيغها المختلفة، في الوراثة الا مجرد عامل يشترط حصول الأحياء على ميزات جديدة تحت تأثير الوسط الذي تعيش فيه وبما يجعلها قادرة على دمج هذه المميزات في مخزونها الوراثي لتستطيع أكمال مشوار أرتقائها في أجيال لاحقة.

وبعد نصف قرن على ظهور اللاماركية جاء دارون ليؤكد على الدور العظيم الذي يلعبه الانتخاب الطبيعي والذي يفعل فعله في مختلف سمات الأفراد وبنيتهم التشريحية (anatomie) وسيؤدي هذا التمايز الذي تحظى به الأجيال الجديدة، وعلى مدى دهور إلى عزل كامل وتغصن متفرد لطائفة منها ليحيلها إلى نوع قائم بذاته⁽¹⁾ وبهذا الاتجاه صاغ دارون مفهومه الشهير عن بقاء الأصلح والأكثر قدرة على التكيف مع البيئة المعادية. فالانتخاب الطبيعي هو المسؤول عن ابتداع أساليب التكيف، هذا إذا أردنا الحديث عن هذا الموضوع بلغة التغيرات الوراثية حصراً. ثم أن دارون قام بصياغة مفهومه للمصادفة وبأسلوب ساهم إلى حد بعيد في تفجير أنظمة التفكير التي كانت سائدة في أوروبا أبان القرن التاسع عشر⁽²⁾.

ثم تأتي قناعة دارون بأن أفراد نوع معين سيحملون نمطاً فوضوياً من التغيرات الفسلجية، كأن تكون لأحدهم رقبة أطول من غيره أو منقار أكثر دقة أو لون جلد أو

(1) انظر بهذا الصدد كتاب البروفيسور BUICAN D., *L'evolution et les theories evolutionnistes*, ed. Masson, Paris 1977.

(2) انظر لنفس المؤلف: BUICAN D., *Darwin et le darwinisme*, ed. PUF. Paris 1987.

ريش داكن وبما يفتح المجال لحدوث الطفرة الوراثية التي لاتمثل لدى دارون إشارة إلى وجود توجه تقدمي في شجرة الحياة. أذ أن كل نوع حي من أبسط مخلوق إلى أكثرها رفعة، ومنذ أن يظهر إلى الوجود سيكون بحد ذاته هدفاً ممكناً لدرجة ما من درجات التطور ودون أن يعني الأمر أن لهذا التطور هدفاً أو غاية نهائية. وهذا يعني بعبارة أدق أن التغيرات التي ستطرأ على الأنواع هي عبارة عن سياق غير منتظم يعتمد تبدلات فوضوية تطال عملية الانتخاب ذاتها. من هنا فأن مفهوم التطور وبحسب الدارونية سيكون مبنياً على حقيقة أنه غير خاضع للتوقع في خطوطه المستقبلية ولايملك اتجاهات واضحة المعالم، مثلما تبقى شجرة الحياة عرضة للعوارض الطارئة. وسيبدو التطور وكأنه نتاج ديمومة سمرمية يمكن فهمها فقط عبر دراسة أجزائها الصغرى. من هنا سنفهم ذلك التقاطع الهائل ما بين الدارونية والدين، وما بينها وبين مدارس فلسفية متعددة لايمكن لأصحابها قبول فكرة فهم الكل اعتماداً على ما يتبدى من أجزائه ودون أدنى تدخل للحدوس. كما أن نظرية دارون تتعارض، في جوانب عديدة منها، مع النظرة المتفائلة التي يقول بها التقدميون، وبعكس ما قد يبدو لأول وهلة عند الاطلاع على عنوان الدارونية الكبير أي الانتخاب الطبيعي.

ويرى الأستاذ شارل رونييه في كتابه عن الدارونية بأن "الأثار الضخمة التي نتجت عن انتشار أفكار تشارلس دارون تجاوزت بكثير تلك الحدود العلمية-البيولوجية وبخاصة بعد أن أحدثت أنقساماً لانظير له في صفوف العلماء المهتمين بغايات التطور وأتجاهاته وبالفلاسفة منهم على وجه الخصوص، ولتطغى على نمط التفكير العام أفكار دارون حيث أنقسم الناس بين مؤيد متحمس ورافض ممتعض"⁽¹⁾.

وعلى العموم فقد أفضى هذا الجدل بشأن التطورية إلى اتجاهين فكريين رئيسيين أولهما هو ذلك الذي يسلم بأن تاريخ الخلق يشي بوجود غاية وأتجاه محدد له فيما لايرى الإتجاه الآخر في الكائن الحي أكثر من حادثة طارئة أو عارض أصاب المنظومة الكونية. ولقد أطال دارون نفسه الحديث عن قناعته بأن المخلوقات الحية لم تأت من العدم وأراد أن يقدم شرحاً ميكانيكي الطابع لتطورها في حين أن مقولاته عن التحولية تبقى في تعارض شديد مع فكرة الخلق التي جاءت بها الديانة التوحيدية. ولقد رفض

(1) انظر المصدر السابق، الصفحة 70 وكذلك كتاب البروفيسور: CARLES Jules, *Les origines de la vie*, ed. PUF. Paris 1974, p.p. 87-105.

الكثير من كبار الفلاسفة وعلى رأسهم هنري بيرغسون ومن بعده الأب تياردو شاردان الوظيفة الميكانيكية العمياء للحياة. كما فند بيرغسون ذاته التفسير الغائي للتطور مؤكداً أن للروح حضوراً لا ينقطع في باطن ديمومة الأشياء. وعل العكس من الوجهة التي أخطأها لامارك وتلامذته وفي تعميق جوهرى لما تصوره دارون، يضع علم الجينات الحديث فكرة التغيرات الوراثية كقاعدة للتكيف والتطور، وهي طفرات مفاجئة تطال المادة الوراثية لأسباب مهولة العدد. ومن هنا فإن هذا العلم لم ينفك عن تصفية وتهذيب مثابرين لأفكار الانتخاب الطبيعي بمعناه الدارونى ليضعه يرتدي حلة ما يطلق عليه اليوم بالانتخاب متعدد الأقطاب. صحيح أن عصر دارون لم يكن قد أحاط بعد بالتأثير الذي تحدثه التغيرات الميكروسكوبية، وعلى مدى زمني مطول، بغية تحويل العصبونات⁽¹⁾ الحساسة للضوء في الرخويات البحرية إلى عين متكاملة كما هو الحال عند الثدييات والطيور، بيد أن علينا التأكيد هنا على أن دارون ضرب عرض الحائط بما يعرف بالأصول الكلية للتطور epigeneses وأعتبرها مجرد افتراضات عقيمة، في حين لا يمكن اليوم الحديث عن التطور متعدد الأقطاب إلا بعد الأخذ بالحسبان التأثير المتعدد لمجموعة متداخلة من الأوساط في تطور نوع حي بعينه، وهذا بالضبط ما كان يرمي إليه بيرغسون حين الحديث عن ترقى العين في كتابه (التطور الخلاق)⁽²⁾. وعلى الرغم من ضجة الدارونية وما تسببت به من اضطراب فكري هزّ وبعنف القيم الأصلية للروح الأوربي، إلا أن الفلاسفة الذين تصدوا لمشكلة أصول الحياة وأتجاهات نموها، كانوا على اتفاق من أن الكائن الحي لا يمكنه البقاء والتطور إلا بقدر ما يستطيع أن يصبح نقطة تقاطع لثلاثة تيارات هي المادة والطاقة والمعلومات. ولكأن كوكب الأرض، هذه الواحة الكونية الخصبة كانت بؤرة تفاعلت فيها كل القوى الكونية وبطريقة تثير الدهشة حد الأعجاز. يقول فرانسوا جاكوب بهذا الصدد "أن منظومة التطور تقوم على سياقات متداخلة وشديدة الغنى وعصية بحال على التفسير بحيث يستحيل فك رموزها"⁽³⁾.

وهكذا وبفضل ديناميات التكوّن planetisation نجحت الأجزاء الأولى لأرضنا

(1) انظر كتاب عالم البيولوجيا البروفيسور JACOB Francois, *L'évolution sans projet*, in, *Le darwinisme aujourd'hui*, ed. Du Seuil, Paris 1999. p. 146

(2) BERGSON Henri, *L'Évolution Créatrice*, ed. PUF. Paris 1983, p.p. 105 et suivantes.

(3) Ibidem

البداية من تحقيق أعلى درجات الأنطواء على ذاتها والأرتضاع من أوساط شديدة الغنى سواء تلك التي على الأرض أو في فضائها. هنا ولدت أولى الجزيئات ما قبل الحية لتترك الميدان للجزيئات الحية المكتملة، ومطلقة العنان لكيمياء عضوية نشطة وخلاقة جعلت من الممكن للحياة أن تعيش وتتغذى من هذا الكوكب الطافح بالكنوز. ولم يكن الأمر ليمر دون دهور طويلة وأطوار متعددة من الأختمار أحتاجها الوليد الكوني الجديد الذي أنبت على الأرض نباتاً، مثلما تدلنا على ذلك مستحثات الكائنات ما قبل الحية، والتي يبدو أنها كانت متسلحة بقوى غريبة هي مكنن الأماكن، أو وجوداً بالقوة المستتقة من قوى أعلى، أو هي قوة تستمد سرها من كتم الخفاء مثلما يقول صدر الدين الشيرازي، الأمر الذي أمن لهذه المخلوقات سبل العبور من قاع التغيرات الفيزيائية - الكيمائية إلى بر التفاعلات العضوية التي أمتطت ولا زالت تمتطي تلك التغيرات بعد أن سخرت لخدمتها تسخييراً. وهكذا شهدت الأرض سيناريوهات خلق وتخليق لم تعرفه كواكب مجموعتنا الشمسية.

من هنا سنفهم بيسر كيف أن المادة والحياة يتتمان إلى مخطط تطوري واحد في حين أن تصاعد عمليات التخليق سيجعل الحياة تتسامى على المادة وبخاصة بعد أن ظهر الإدراك العصبي عند أولى المخلوقات الحية والذي صار وسيطاً مابين البيولوجي من الأشياء وبقيّة أجزاء الكون.

صحيح أن معمار الخلق لا بد وأن يبقى في حال أصطدام مثلما سيواجه عراقيل ومقاومة الأجزاء العvisية على التخليق والسمو، إلا أن صلادة المادة وغلاظة قوانينها وتحديداتها والتي لا تستجيب لأرتقاء الحياة سيحكم عليها بالكبت والتراجع لأنها لا بد وأن تخضع لتيار الحياة الجارف. تلك هي دراما الصراع ما بين الحياة والمادة وهو صراع لا بد وأن ينتهي يوماً بانتصار الحياة على أعظم التحديات بما فيها تحدي الموت مثلما يقول هنري بيرغسون. هنا ستنتفتح أجنحة الحوار مابين العلم والفلسفة والتدين، وعند هذه النقطة تحديداً سنجد أنفسنا بحاجة إلى نمط جديد من العلوم، نمطاً قادراً على خلق يقين الأجابات على تساؤلات الإنسان الأنطولوجية تلك التي تبغي معرفة الأسباب الكامنة وراء وجود الأشياء بدل عدم وجودها، ولماذا سار التطور بهذه الوجهة التي أفضت إلى الإنسان وليس غيرها. وما حقيقة الأصل المادي للتطور. ويرى العديد من العلماء المحدثين، على سبيل المثال، أنه وعند العتبة القصية التي نبعت عندها

أولى جزيئات المادة، هنالك عند تخوم الانفجار العظيم كان الوجود في حالة تفكك شامل وتنوع مهول بقي محكوماً بالسير في اتجاه واحد دون ارتجاع وضمن مخطط تفاضلي وتنميط للطاقة. وهنا سيفهم الأصل المادي للعالم، بحسب الأستاذة مادلين بارتيليمي-مادول على أنه نقطة ارتباط تجمع ما بين التطوري والالوهي فائق القدرة⁽¹⁾. ومن باب آخر وضمن نفس سياق مثل هذه الاستنتاجات سنجد أن تحضير أجواء الأرض الوليدة لأستقبال الحياة كانت متلازمة مع ظهور دينامية وطاقة سببية دفعت بالطحالب الميكروسكوبية إلى تكوين لحافٍ تتدثر به الأرض ضد الأشعة الكونية القاتلة ولتتحول هذه الأرض بعد ذلك إلى مفاعل لإنتاج الأوكسجين. ولعل في هذا الأنبثاق الذي أنبت من الأرض أنباتاً ما يوحي بالمزيد من عمليات التحضير مثل تكون الغلاف الجوي ومن بعده الغلاف البيولوجي الكامل، ثم سيستمر التصاعد التخليقي حتى عصر الأنسنة ومن يدري، فقد يتعدى الأمر إنسانيتنا الراهنة بأشواط. من هنا نفهم أن قبولنا بالأصول القديمة والأساسية للحياة وأول أنسابها الكامنة في جوهر المادة سيعني أننا سنضع أيدينا على آثار طاقة شعاعية في ترابط مع الطاقة الملموسة وحيث ظهرت ولأول مرة الوحدة الخلوية. وهذا يدلنا، دون ريب على حقيقة وجود وعي ابتدائي مكنّ الحياة من الأفلات من سبات المادة وأن تربو عليها في حركة استثنائية. وهذا بالضبط ما يعنيه اختيارنا لتعبير (كتم الخفاء) الذي يترجم فكرة الوجود الافتراضي أو الوجود في عالم الذر قبل أن يتحول إلى حالة الواقع الراهن وهو حالة التفعيل *actuation* التي تؤدي إلى نقل القوة إلى حالة الفعل. وإذا كان الأمر قد جرى على هذا النحو في قصة التخليق فأن الحضور القبلي للروح لا بد وأن يكون ضرورياً لكنه حضور يمكن تخيله على هيئة ترسيمة *scheme* عامة أجمالية تمثل نسغ ما سيوجد لاحقاً. ومن هنا فأن العالمين المادي والروحي هما في حقيقة الأمر رتقاً واحداً يشمل، أو قل هو شامل منذ بدايات تكون الأرض المديات المجهرية والكتلوية. هنا وعند هاوية الزمان والمكان أخذ نسغ الحياة بالانتشار رويداً رويداً وكأنه نبض يقيم وغريب⁽²⁾ ويبدو أن هذه الحياة التي بدأت واهنة ورهيفة كانت

(1) انظر كتاب أستاذة الفلسفة في جامعة السوربون - باريس 4: BARTHELEMY- MADAULE

Madelaine, Bergson et Teilhard de Chardin, ed. Du Seuil, Paris 1963, p. 238.

(2) انظر بهذا الخصوص: TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phenomene Humain*, ed. Loisirs,

Paris 1990, p. 80 et suivantes.

تملك خلافاً لضعفها الظاهر أساليب وأسباب مكتتها من اختراق ظروف الأرض. وهذا ما تشهد عليه أعلاق وطحالب تتغذى من مياه تغلي عند حافة الصدوع البركانية في أعماق المحيطات، أو تلك الفطريات التي تعيش في زمهرير القطب المتجمد، أو حتى تلك البكتريا التي بقيت حية في أعماق أنفاق مظلمة خصصت لدفن النفايات النووية، ودون أن تتلقى أدنى ضوء شمس! ولننظر إلى معمار المادة الحية في تفاصيلها المجهرية، لنعاين بنية الروبوزوم مثلاً وكيف أن تعقيد هذه البنية وأسلوب عمارتها سيسمح لهذا المركب الأساسي للمادة الوراثية في الخلية أجراء تفاعلاته العضوية في أعماق سحيقة للزمكان وكأنه عقدة طاقوية في حالة اتصال ممتد إلى ما لانهاية. ولاتعدم الأمثلة في هذا الصدد أذ يكفي أن نشير إلى حالة التفاعلات الأنزيمية التي تحدث في زمن يحسب بالفيمتوثانية. وهكذا فإن الأشياء تمر كما لو أن زمان ومكان الروبوزوم أو عصبونة الدماغ أو الأنزيم لا رابط لها مع الزمان والمكان اللذين أعتدنا عليهما، وكما لو أن الحياة التي سرت رعشتها في هذه البنى تنبثق من باطن سر قد لايتسنى لأحدث تقنيات فك رموز الشفرة الوراثية (الجينوم) من أن تميظ اللثام عنه.

نهاية الأزمان

أيمكن لفكرة نهاية العالم إلا أن تتسلط على الأرواح البشرية، وتغدو حاكماً يشكل أبداعات الإنسان، ذلك المخلوق الوحيد الذي يرسم تصوراً للأبدية، وترك هذه الفكرة أثرها اليّين على كل فتح يُنجزه الإنسان، أو هي حدٌ كل أنجاز. وضمن سياق كهذا فإن علم الآخريات أو ما أصطلحنا على تسميته بالمصائرية Eschalologie، بأعتبره دراسة لتأثير الأزمان ومآل الأشياء سيندرج، ضمن الحاضر الروحي لديانة الوحي تحديداً، في سلسلة من الاستدلالات التي تعتمد أولاً وقبل كل شيء مفهوماً خطياً لمسيرة الزمان وأكتمالاً جماعياً للتاريخ.

ولقد جرت العادة في الديانات التوحيدية الثلاث على فهم البعد المطلق واللاأرتجاعي للديمومة مع أن صيرورة العالم الراهن ترتبط بالفضاء الفكري لهذه الديانات بفكرة خلقه من العدم Ex Nihilo وهذا يعني أن للوجود صيرورات أخرى غير صيرورة عالمنا الراهن. وهنا سنكون بأزاء رؤية مطلقة للتاريخ بأعتبره تنالي منتظم من أحداث قابلة للتفسير أعتباراً من مصبها النهائي، لذا فقد غدا هذا التاريخ خاضعاً

للتوقع بصيغته المستقبلية، وعلينا أن لانسى التشديد على أصالة الموقف التوحيدي وقدرته الفذة على استقراء مآل العالم اعتباراً من حادثة كونية افتتاحية وفريدة من نوعها، وهذا حتى قبل أن يجري الحديث عن الانفجار العظيم وتوسع الكون وديمومته.

يقول باتريك لوبييه في كتابه المصائرية Eschatologie: "أن الطابع اللاأرتجاعي لمفهوم التاريخ الخطي lineaire يمكن أن يمنح الفكر الإنساني بنية فريدة من نوعها. أذ سيدو كل شيء جديداً في ظاهره، ويتجه دوماً نحو نهاية محددة ترتدي هي الأخرى أهمية حاسمة في بناء العقل الإنساني وتنظيمه. وسواء أكانت هذه النهاية سعيدة أم كتب على صاحبها الشقاء، فأنها صارت ترتبط قبل كل شيء بماهية ذلك الفعل الإنساني"⁽¹⁾. من هنا سنرى بوضوح كيف أن الرؤية الخطية لمسيرة الزمان، ووفق مقياس معين، ستستجيب إلى ذلك التحدي الذي تمثله مشكلة ماهية الزمان باعتبار أن هذا الأخير صار خاضعاً لمراقبة العقل. يقول هنري بيرغسون في مقالة شهيرة له عن الديمومة والمكان بأننا "أذا ما راقبنا أنفسنا عن كثب، فقد نستطيع أن نلتقط، في أعماق ذواتنا، وضمن ذلك المجال الذي نسميه "ديمومتنا الداخلية" ديمومة أخرى تستند اجزاؤها واحداً على الآخر بأنظام يوحى بأستمرارية تدفق هذه الأجزاء، أو أن هذه الديمومة هي الأستمرارية بعينها، أنها ديمومة نوعية الطابع أكثر من كونها كمية. ذلك بأن الأجزاء الداخلة في تركيبها، وبما أنها متغايرة نسبة إلى بعضها البعض، فإنها ستختلط في نظرنا بما ندعوه بفيض الحياة الداخلية"⁽²⁾.

ما بين هذا التعريف السيكلوجي للديمومة وذلك الجزء الحسابي الذي درج عليه الناس في تصورهم لها خضع مفهوم الزمان إلى ثلاثين من المفاهيم يحوي أولهما: التزامن-التتابع-الديمومة فيما يحيلنا الثلاث إلى مفاهيم الحاضر والماضي والمستقبل. ففي الأولى من هذين الثلاثين سيبدو التزامن كما لو أنه نفي للتتابع، الأمر الذي يجعل من الممكن أقتصار النظام الزماني على كونه كتلة ذات خط واحد قابل للقياس، ومن هنا ولد الزمن الفيزياوي الذي يمتلك نفس صفات بنية المكان في الهندسة الأقليدية، ذلك المكان الذي جرى أفترض كونه بلا حدود، ولكي يمكن تبعاً

(1) ينظر بهذا الخصوص كتاب LAUBIER Patrk de, *L'Eschatologie*, ed. PUF., Paris 1998, p. 16.

(2) انظر Henri BERGSON, *Duree et espace* "in, Magazine litteraire, n. 386, Avril, annee

2000, p. 50.

لذلك تصور اللانهائية الكونية.

أما مع حالة الثلاث الآخر (الماضي - الحاضر - المستقبل) فإن تقسيم الزمن إلى ثلاث مراحل متباينة سيفرض بقوة فكرة السهم المنطلق والمتجه دوماً نحو آفاق جديدة لم يتسن لأحد أرتيادها من قبل، وهي آفاق توحى لنا بتعدد خواتيم الأشياء وتباينها، وتخلق في أعماقنا رفضاً متجذراً لأي عودة إلى الماضي، ما يولد أرادة تبغي على الدوام القبض على كينونة فضلى. وسيتجاوز مثل هذا التصور لكُنه الزمان أي مقارنة ميكانيكية لفكرة السببية، التي يمكن أن تعين على إدراك الحياة على أنها عود أزلي ذلك، وأعتباراً من مبدأ السببية ذاته يمكن استخلاص أن الأسباب نفسها ستؤدي إلى النتائج نفسها (نيتشه). أن الاعتقاد بضرورة قدوم مستقبل تظهر فيه كينونة أفضل أما أن يأتي من قناعة عميقة بأن ذات الأفعال قد لا تنجح على الدوام بالآتيان بذات النتائج لأنها ستصطدم بامتداد يشي بضرورة تغير الظروف، أو أن الأمر يتعلق بوجود قوة خارقة مهيمنه لها كبرياء قدرتها على توجيه مصير الأشياء. وبمقابل مثل هذا التصور وعلى النقيض منه وإذا ما تمكنا من أستخلال طريقة مبتكرة للتنبؤ بالمستقبل اعتماداً على فكرة التابع اللامتناهي للحظات الزمن فإن التزامن سيؤدي بنا إلى رؤية دورية للتاريخ، ذلك بأن فكرة العود الأبدي التي ولدت عند قدماء الهنود وأخذ بها نيتشه كحجر أساس في محاصرته لفكرة اللوغوس، نريد أن نقول أن هذه الفكرة يمكن أن تفسر أيضاً على أنها رجاء وجودي بأن يحيى الإنسان أحداث تاريخه ضمن أبدية لا أنقطاع لها⁽¹⁾.

وفي هذا السياق يصف لنا عالم الأديان مرسيا ألياد ذلك النوع من الرجاء بالقول: "أن الأسطورة والطقوس القديمة كانت ترتبط على الدوام بالرجاء، وبفكرة الزمن المقدس واللذان يفيضان إلى توالد ذكريات وحنين طاغ (لفردوس) أرضي أو هو نوع من الأبدية المعاشة، التي يعتقد البعض من الأقوام أمكانية الولوج إلى أعماقها"⁽²⁾. وأياً كان عليه الحال، فلا المفهوم الدوري للتاريخ ولا المقاربة الخطية للزمان يمكن أرجاعهما إلى منظومة عقائدية محددة، فيما يتسنى القول ودون غضاضة، أن خطية الزمان تبدو واضحة المعالم في ديانة التوحيد حيث التجسد القيامي والقدرة القيومية التي ستخضع لها نهاية الكون، وكذلك من غزارة العناصر المصاثرية في

FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, ed. Minuit, Paris 1965 (1)

ELIADE Mircea, *Traite d'histoire des religions*, ed. Payat, Paris 1949, 342. (2)

الكتب المقدسة، وبغض النظر عن تباين التفسير من فرقة إلى أخرى، وهذا يعني أن الإيمان الناشئ عن اعتناق ديانة الوحي يبقى مفعماً على الدوام برجاء آخروي ويغذيه أنتظار وجودي للتجسد الألهي المباشر. ووفق هذا المنوال فأنت مستقبلاً بهيجاً سيكون أنتظار المخلصين بعد عودة شاملة للأمم أثر ما سوف تتعرض له بنى كوننا الحالي من أهنزاز عميق وجذري يطيح أنتظامه المعهود. أن بعث الموتى سيرتبط أذاً بنشأة أخرى واثر كارثة عظمي، وبما يفقد الكون أنتظامه الدوري التابعي ويسوقه نحو نقطة الالعودة، ولكي تدرك الأشياء، حسننها وشرها، أكتمال تشكلها وتندرج في بداية جديدة. من هنا ولدت فكرة الخلاص التاريخي ومبدئها الروحي.

وإذا ما كان بالأمكان أن نجد في المبدأ الروحي عماداً لا بد منه للحياة الجماعية للبشر، فإن الإيمان بهذا المبدأ سيسوق الوعي الجمعي وينبئه إلى الأسباب الأولى لنشوءه وكذلك لمصيره ولكي يتسنى للإنسان الأعتقاد بديمومة الأشياء وتخليص الوجود من فرضية العدم، وسيساعد العامل الديني على جعل العقل الإنساني مستعداً لتقبل أكثر المتغيرات تناقضاً ثم الدفع بها لكي تتجاذب وتتلور في حقل موجد يسمح لهذا العقل بالتالي الأنفتاح على غياهب الزمان. ولقد أفضت مثل هذه الترسيمة العقلية، منذ ولادة المصائرية التوحيدية، إلى خلق نوع مميز من التجاذب مابين عالمين: أحدهما حاضر وآخر مضمحل involue ومتجانس في حين لايعني التعارض القائم بينهما شيئاً بأزاء فزادة تجاذبهما وقدره هذا التجاذب على أخصاب وأترار المخيال الإنساني، وسيكون هذا العالم الآخر، عالم المكان الآخر المغاير الذي يمكن الولوج إليه بعد الموت، أذ يفضي برزخه إلى الحيوان الحقيقي، وبما يجعل حياتنا هذه متصاغرة قياساً بما سيأتي بعدها. لايمكن، والحال هذه نفي ما في مثل هذه الرؤية في عناصر ذات جذور طبيعية تدفع الجماعة البشرية إلى أستباق أكتمال التاريخ. يقول فابيو ميرليني في مقالة له عن "نهاية التاريخ" أن "الوجود سيسبق التاريخ في اللحظة التي يبدأ بها الوعي بالأنقياد إلى أتجاه محدد وحركة دؤوبة"⁽¹⁾ وهذا يعني أننا، ومنذ اللحظة التي نعتبر بها الزمن على أنه ليس بذلك التتابع الحسابي اللالإنساني وبأنه صادر من مصدر مطلق ويسير بأأتجاه محدد، فسنعجده وقد أضحي قادراً على أن يمنحنا قيمة مجاوزة لتاريخنا الشخصي.

(1) ينظر في مقالة الأستاذ Fabio MERLINI, "Fin de l'histoire et naturalization de l'histoire" in

Après la fin de l'histoire, ed. Virn, Paris 1998. p.p. 25-69.

مثلما ينطبق الأمر على كلا التطورين البيولوجي والأخلاقي للإنسان. وإذا ما اعتبرنا ذواتنا على أنها نفسانية تخضع للتبدل والتغير باتجاه تطوري، فإن الوعي بالزمن المتقدم سيحمل الإنسان تكليفاً بمهمة تتجاوز بيئته الضيقة وتجعله قبالة وجود ما أنفكت دائرته عن الأتساع. وبهذا فإن ذواتنا ستغدو مرتبهة بكسبها واكتسابها وهي ثنائية تشكل، لا غرو، عصب الذكاء الإنساني وتدفع بالعقل إلى استلها ما يتجاوز قدراته. تلك هي حقيقة الديمومة العضوية بعدها الكوني والآخروي، وقد كان يحلو لبيرغسون وطائفة من اللذين جاؤوا بعده التأمل في كنهها والتفكر التفلسفي في معناها، أذ بدت لهم ذات بعد أساسي يشمل كل الموجودات مظهر منها وما بطن تلك التي أبدع جمالها وأكتمال هوياتها سحر التفرد وهي سائرة صوب أندماجها في النسيج الكوني Weltstoff الذي ربما مانزال ضمن بداية أطواره البيولوجية وأولى طبقاته الروحية الصاعدة.

وبعيداً عن سبق الروح للمادة أو العكس فإن أستقراء سياقات التطور العضوي التي لم تقتصر على كوكب الأرض سيقودنا إلى تلمس وجود ميكانيزمات متداخلة ما بين كلا التطورين العضوي والروحي وهي تلك التي تدلنا إلى حقيقة أن التطور العضوي ما كان له أدراك ما وصل إليه لولا اندماج السياقين منذ لحظة ظهور النفس الواحدة (الخلية الواحدة ذات الأنقسام الذاتي). أذ يبدو الأمر كما لو أنه يتعلق بـ "تواطؤ" حدث ما بينهما وتعاقد تكافلي جاء نتيجة تداخل "الواسع" مع المتناهي على إيقاعات من المصادفات والعوارض والحرية في الاختيار، وبما جعل بالأمكان خلق أجهزة عضوية كالعين قادرة على رقد التجمع العصبوني "الجملة العصبية" بما لا يحصى من المعلومات عن المحيط الأقرب، وعن ذلك الذي لا ينفك عن الأتساع. من هنا يحق لنا تصور ظهور الإنسان على أنه ضرورة تكليف لأكمال وتغذية سياقات التطور وتوسيع نقاط اشتباكها ضمن خطة خلق شاملة.

وإذ لا يقتصر حوار العلم والدين على قضية غائية الخلق فإنه يتعدى صوب مصير الوجود. ففي علم الكون الحديث Cosmologie يتم تقديم نهاية العالم على وفق سيناريوهات يغلب عليها الطابع الكارثي حيث ينتهي أمر الفضاء Espace إلى تحلل موجوداته وتحوله إلى مسرح فوضى عارمة. يقول عالم الفيزياء الكونية ستيفان ويمبرغ في كتابه "الدقائق الثلاث الأولى للكون" أن أتساع الفضاء الناجم عن تباعد المجرات

قد لا يعطينا صورة واضحة عن الكيفية التي سيؤول إليها الكون وذلك لتعدد احتمالات وجهات سير عالمنا الراهن. وهذا يدلنا، وعلى الرغم من براعة الصياغات الرياضية، على أن مصير كوننا سيبقى رهناً بالغيب. ومع هذا فإن هنالك احتمالين يطغيان على تفكير العلماء: أولهما القائل بالموت الحراري والثاني الذي يرجح العودة إلى الأصول الفوضوية التي سبق وولد من رحمها كوننا الراهن في حركة أنقباض تتلو مرحلة تباعد المجرات، لتعاود هذه الأصطدام مع بعضها في ضجة كبرى جديدة ولمن سيبقى من سلالة الإنسان في هذا الكون الذي سيبلغ الـ (80) مليار سنة من عمره، فإن السماء ستتحول إلى ما يشبه وردة كالدهان (rouge comme le cuirteint) نتيجة حيد النجوم نحو درجة الأحمر من المطياف.

هناك، ستكدر النجوم وسيشعر أولئك الأحفاد بأنقلاب طبائع الأشياء⁽¹⁾ من هنا نفهم بيسر أن الصورة الكارثية لنهاية العالم التي يقدمها لنا العلم الحديث ليست بعيدة ولا هي نافية لما جاء في الكتب السماوية. غير أن علينا أن نعترف صراحة بأن من المستحيل وضمن أمكانياتنا المعرفية الراهنة تقديم سيناريو علموي رصين لمستقبل الإنسانية، ذلك لأن معطيات البيولوجيا الحديثة تبدو شديدة التشاؤم حيال هذا الموضوع، لاشيء بحسبها يمنع من أنطفاء جذوة الحياة على الأرض، أذ يمكن لحركة القارات أو التغيرات المناخية المرتبطة بمحور الأرض أن تقود تطور الأحياء صوب تراجع بيولوجي قد ينتهي بكارثة.

وبإزاء هذا التلاقي والأختراق في نقاط الحوار مابين الدين والعلم والفلسفة يكون لزاماً علينا البحث عن فحوى مفاتيح الترميز التي تحدثنا عنها في مقالة سابقة. فصورة الكون التي تترك بصماتها بعمق في بنية الوعي الإنساني وتتجذر على حياة خلايا من الأفكار ستبعث الحرارة في القدرة على الحدس، الذي سيستلهم تبعاً لذلك عظمة الكينونة وقدرتها على المطاولة رغم اندراجها في تصاريف الديمومة. ولقد سبق لطاقة الحدس الإنساني intuition أن سبقت عصر العلوم الحديثة في تصور حقيقة الوجود كما هو حال الفلاسفة الأغريق الذين جاؤوا قبل سقراط. صحيح أن الكثير من رؤى نهاية الأزمان قد لا تتطابق مع ما جاء به العلم الحديث من تصورات مدعمة رياضياً،

(1) انظر كتاب العالم الفيزيائي S. WEINBERG, *Les tris premières minutes de l'univers*, ed.

Du Seuil, Paris 1978, p. 176.

الا أن عتمة هذه التصورات ما قبل العلمية، وتعدد التوقعات يجعل الحدس الإنساني أشد تمسكاً برفض العدمية كمال يمكن أن يواجه الحياة أثر حادث كوني عارض بحيث يحيل ملايين السنين من التطور الخلاق إلى مجرد عبث لامتني له. ولهذا فلا مناص من الأقرار بأن الإنسان نتاج أنضاج وذروة ما أفضت إليه ديمومة الوجود. وهذا يعني ببساطة أن الحياة ما تزال في أطوار نضجها البيولوجي وعلى أعتاب تفجر روحي قد لا يقل أهمية في تاريخ الخلق، عن عصر الانفجار التخليقي العظيم الذي نشر على الأرض أصنافاً مضاعفة من الأنواع الحية أثناء العصر الكمبري (قبل 500 مليون سنة). وما بين حيد المطياف نحو الضوء الأحمر الذي سيعلن عن قرب أنكماش الكون، وتصاعد أقنوم الحياة ونضجها الأنطولوجي، فإن أهم ما يؤرق الفلاسفة في مسيرة الإنسان تحديداً، هو ذلك الاستعار في الصرعات ما بين الجماعات البشرية قبيل أنضاج المسيرة الصاعدة للحياة والإنسانية. أذ أن لون الدم الذي يرمز إلى تجدد الحياة وللموت أيضاً، هو أول الأطياف الضوئية التي تدركها قطعة حديد وهي تتعرض للتسخين. فاللون الأحمر الملكي مثلما يصفه هيجل، هو لون الوعي بالذات التي تريد السيادة وبسط النفوذ وهو لون سيبقى سائداً مادامت هنالك مادة سمراء بلون الحديد. وهذا يعني ترميزاً أن الأحمر يثير الانتباه إلى قضية محاولة الشر للتسيد والاستئثار بسواد الدنيا. أو ليس الأسود هو ذلك اللون الملعون الذي يرمز إلى الخسران الأقصى والسقوط في هاوية الكبت اللانهائي.

دعونا نتبع قطعة الحديد هذه وهي تخضع إلى تسخين متزايد، فما بين ساعة الفصل بين حمرتها وأزرقاق لونها أيداناً بتهيؤ ذراتها للتفكك والانتشار والأشعاع سنجد أن عتمة وصلابة المادة وسوادها لا بد وأن يهبط إلى أسفل سافلين في حين سيرتفع إلى عليين فعل فعال. وهنالك... حين يرتفع الضغط الروحي وحرارته إزاء كل ماهو واقعي وملموس وبطاقة الأرواح المتطلعة إلى المروق سراعاً صوب أرحب الآفاق... على أعتاب تلك الأزمان ستقتسم الحياة حركتان متضادتان: أحدهما متمثلة بأفعال الذين يرومون مواصلة الرحلة بالحق والى الحق مثلما يقول صدر المتألهين الشيرازي، أما الحركة الأخرى فمدادها أفعال من لم يبلغوا مراتب النضج الروحي فأنبروا يثيرون مكان من الشر مثل طائفة عاصية أستهوتهما الرغبات فعميت عليها القدرة الكلية المحيطة بكل شيء.

الخلاصة:

لقد بينت، وإلى حد معين، سلسلة المقالات السابقة كيف أن ثمرات الحوار ما بين العلم والدين والفلسفة يمكن أن تتمثل بذلك الارتباط المتسع والجوهري لمفاهيمنا عن الحياة والتاريخ والكون والأبدية لدرجة يمكن أن ندرك معها كيف يغترف المتناهي من الحضور الألهي في باطن الديمومة حتى يبلغ رغم تناهيه الدرجات العلى. وهنا لا بد لنا ونحن على مشارف نهاية هذا البحث المتواضع أن نعيد طرح السؤال المحرق التالي ومقترح الأجابة عنه: أنه سؤال يتعلق بحقيقة كونية cosmocite أي هوية من هويات الوجود، وهل أن مثلها وقد بلغت التعقل، كما هو حال الإنسان، صارت قادرة فعلاً على ملاسة أنقضاء الأجل دون أن تكون محكوم عليها بالأنهيار في هوة العدم؟ لقد أدركنا كيف أن البيولوجيا تشير إلى حقيقة أن ما من تكوين زمني الا وله ارتباط مهول بالمتعدد، وبحيث تمتد جذور العلاقات مكونة نسيجاً كونياً ماله من فطور ولا وجود للفراغ المطلق فيه.

وهذا يعني أن الهوية غير طارئة على الوجود ولا تعاني في غربته، بل هي عبارة عن كينونة مشاركة *etre participe* ومنظوية رغم كل ما تبدو عليه من انطواء. وإذا ما أستطعنا حقاً أن نتقل بنقاشنا هذا إلى مستويات الوعي بالوجود والأيمان الديني والرغبة في البحث العلمي عن الحقيقة كما هي، فسنجد أن الأنخراط بفعل التفكير سيقودنا إلى سياقات توحيد تخلق لاحقاً يقيناً معيارياً normative ينشر أجنحته على عموم الوجود المعرفي ويطل دائرة توالد المعاني، وهو ما سيسمح للباحثين عن الحقيقة وللربيين من أستلهام فعل الأيحاء الذي تنم عنه الآلاء، وبما يجعل العقل الأيماني أطول من أجل العمر وكما لو أنه ضرورة مشاركة لكل ما في الوجود من معنى. هنا سيكشف الوجود الإنساني عن الأنساق وراء زمانية أو تاريخانية المفاهيم، ويتجاوز الخصوصيات ويرتفع عنها. أن نهاية التاريخ، أي تاريخ حتى الشخصي منه، سوف لن تفضي إلى التحلل Decomposition بل إلى تحويل كنه الزمان إلى تحقيق وجزاء. ومن هنا فأن التطور بكل أبعاده البيولوجية والنفسية سيتجاوز فردانية المصير إلى هرمونية الجزاء. وسيتحول الزمكان إلى وعاء يلم شتات المتعدد.

كانط: من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل

د. محمد المصباحي⁽¹⁾

المغرب

"إن معرفة الوحي انطلاقاً من مبادئ العقل النظري
مستحيلة... لكنها ممكنة انطلاقاً من قوة الشوق،
أي الإيمان بعقيدة ما" فيشته، مقالة في نقد
الوحي.

مقدمة

سبق لكانط أن تناول الدين أو الإيمان في كتبه النقدية وبخاصة في كتاب نقد العقل العملي، لكنه أبى إلا أن يخصص كتاباً بعينه لفحص هذه المسألة، وهو كتاب الدين في حدود بساطة العقل⁽²⁾، فهل هذا الاهتمام دليل على عدم اطمئنانه للإجابة التي قدمها على سؤال الإيمان، وأنه كان عليه أن يغير زاوية النظر إليه ليفحصه كواقعة تاريخية ومقدسة، أم أنه كان في الحقيقة بداية جديدة لفلسفته قصد صياغة مذهبه الخاص الذي أعلنه في المقدمة الثانية من كتاب نقد الحكم الجمالي، حيث صرح بأنه، بكتابه هذا، يكون قد أنهى مشروعه النقدي، ليتفرغ إلى مشروعه المذهبي⁽³⁾؟ ويقودنا هذا السؤال إلى صياغة سؤال آخر له صلة بالإنسان الذي هو غاية كل تفكيره: هل طرحه لمسألة الدين، بالكيفية التي طرحها في الكتاب الذي نحن فيه، كان إيذاناً بالشروع في

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - الرباط - المغرب.

(2) سنستند إلى الترجمة التالية:

Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, 4e ed., trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.

(3) قال عن نهاية مشروعه النقدي وإعلانه عن مشروعه المذهبي " بهذا الكتاب أكون قد أكملت كل أعمالتي النقدية. لذلك سأتصدى بدون تأخير لإنتاج عملي المذهبي "، تمهيد نقد ملكة الحكم:

Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, p. 148.

التخلي عن جعل الإنسان محور تفكيره، والتراجع عن ثورته الكوبرنيكية والتنويرية في مجال الإيمان، أم كان الغرض من طرح هذه المسألة هو البحث عن مجال جديد لتكريس مركزية الإنسان، عن طريق إثبات قدرته على التشريع حتى في مجال الإيمان؟ إن هذين السؤالين يبيّنان إلى أي مدى كان وجود كتاب الدين في حدود بساطة العقل ضمن المتن الكانطي يشكل مأزقا للفلسفة الكانطية، وسيظهر هذا المأزق أكثر إن ذكرنا بعض الأسئلة التي تتفرع منهما. فمن بين تلك الأسئلة سؤال يتعلق بكيفية النظر إلى موضوع الدين المنزّل، هل نُظر إليه بوصفه موضوعاً فلسفياً، أم موضوعاً غريباً عن الفلسفة، بناءً على ما صرح به مراراً من أن الفلسفة لا يمكن أن تنطوي إلا على موضوعين وعلمين لا ثالث لهما، هما الطبيعة والحرية، العلم النظري والعلم العملي؟ وبارتباط مع السؤال السابق نتساءل ما هو الموضوع الخاص لكتاب الدين في حدود العقل، هل هو الله تحديداً، أم الدين بصفة عامة؟ فإذا كانت الإجابة تروم الحل الأول، فهل معنى ذلك أن "الإيمان لا يحتاج إلى التفكير في الوجود" ⁽¹⁾ كما قال هيدجر، أم أنه لا يمكن تصور قول في التولوجيا، أي في "الوجود الخاص" بالإله، ما لم يكن يسنده قول في "الوجود العام" (الأونطولوجيا)، وهو الأمر الذي تفتقر إليه فلسفة كانط؟ أما إذا مالت الإجابة إلى الحل الثاني، فيحق لنا أن نسأل عندئذ كيف يمكن تبرير تخصيص كتاب بأكمله للفكر الديني في فلسفة نذرت نفسها للدعوة إلى التنوير باعتباره ممارسة فكرية لتحصين الفرد ضد كل وصاية خارجية عنه؟ ومن زاوية نظرية النقد نتساءل هل يتعلق الأمر، في هذا الكتاب، بإخضاع الظاهرة الدينية لمنطق "النقد"، أم باستثنائها من الممارسة النقدية نظراً للمكانة التي يحتلها الدين من نفس الفيلسوف الألماني؟ وأخيراً هل يتعلق الأمر بمحاولة للتوفيق بين الانفتاح على الوجود والانفتاح على الله، أم بالتوفيق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري؟

إن تذكيرنا بهذا الطيف الواسع من الأسئلة ليس التزاماً متّاً بالإجابة عليها جميعاً، فتاريخ الكانطية الطويل كفيل بتقديم إجابات شافية ومتعددة عليها، وإنما غرضنا إثارة الانتباه إلى المركب الإشكالي الذي أثاره كتاب كانط حول الدين، مما يجعله مؤسس الفلسفة الدينية بامتياز.

(1) جاءت هذه القولة في استجواب أجراه Jean Beaufret في مجلة:

Quinzaine Littéraire, n° 196, 1974, p. 3.

ولمّا كان الدين الذي عَرَضَه في كتابه هذا مختلفاً عن الدين الذي عَرَضَه خاصة في نقد العقل العملي، سيكون علينا في البداية أن نطلّ إطلالة سريعة على مواصفات "الدين العقلي"، ثم نقف على إشكالات كتاب الدين في حدود بساطة العقل، على أن نحاول التطرق إلى خمس إشكالات من الكتاب العديدة، وهي على التوالي: الدين والتنوير، وحدة الدين، الدين الخالص ودين الوحي، الشر الجذري، ثم مسألة الأمل.

1. الدين العقلي

حظي الدين، كما أشرنا، باهتمام كانط في كتبه النقدية وما قبل النقدية، إلا أن اهتمامه هنالك انصب خاصة على الله، لا على الدين من حيث هو نظام عقدي وسلوكي متكامل. وقد اهتم به أولاً بوصفه وظيفة كوسمولوجية في كتاب نقد العقل النظري، ثم باعتباره وظيفة أخلاقية في نقد العقل العملي، وأخيراً بوصفه وظيفة غائية في كتاب نقد قوة الحكم. أما في كتاب الدين في حدود العقل، فقد نظر إليه نظرة محايدة في معظم أبعاده: بوحيه وشرائعه، برموزه ومعجزاته، بمعتقداته وطقوسه، بذنياه وآخرته.

وفي معالجته للمسألة الدينية في نقد العقل العملي طَبَّقَ المنهجية النقدية-الترنسندنتالية التي اتخذها إزاء "العقل النظري" في مواجهته للطبيعة، على "العقل العملي" في مواجهته للحرية. وكان يرمي من وراء هذه الاستراتيجية إنجاز تحريرين: تحرير العقل من أعباء ليس هو في حاجة ماسة إليها، حتى يتفرّغ لمعرفة ما يستطيع معرفته حقاً، مما أهله لأن يغدو مشرعاً لقوانين الطبيعة لا عاكساً لها وحسب، فاكسبت الذات من جراء ذلك، ولأول مرة، أسبقية مطلقة على الموضوع، حينما أضحى هذا الأخير انعكاساً وليس أصلاً لها. أما التحرير الثاني، فهو تحرير الطبيعة من التدخل الإلهي في مجراها الضروري. وكانت لهذه الاستراتيجية النقدية جملة من النتائج، من بينها أن العقل لم يعد يتطلع إلى إثبات وجود الله ولا معرفة ذاته، ولو أن ذلك لم يكن يعني بأية حال نفي وجوده، أو تعطيل قدرته على نحو شامل، لأن الله ظل فكرة متعالية ولحظة نظرية تضمن وحدة العالم وغائيته في الفلسفة الكانطية⁽¹⁾.

لم يطبق كانط عناصر هذه الاستراتيجية على العقل العملي بحذافيرها؛ بل اتخذ

(1) أبقي على الله كفكرة متعالية ولحظة نظرية بالرغم من إدانته للتيولوجيا الكلاسيكية، انظر: Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 241.

خطة مرنة تقضي بتوسيع مهام هذا العقل. فقد استثمر فكرة "التضحية بالمعرفة في سبيل الإيمان" في مجال العقل النظري لتمكين العقل العملي من القدرة على إثبات وجود الله، أي التسليم به لا معرفته. يبدو واضحاً - على الأقل في الظاهر - أن النقد في مجال العقل العملي لا يهدف إلى تحديد الصلاحيات وإنما إلى توسيعها، هذا التوسيع الذي أدى إلى الاعتراف بقدرة العقل العملي التشريعية في مجال الأخلاق، فصار الإنسان هو المؤهل الوحيد لخلق القوانين والأوامر الأخلاقية، وما يأتي من غيره، أي من غير الإنسان، مطعون في أخلاقيته ولا يُعَوَّل عليه. ومعنى ذلك أن كانط أعطى الأسبقية للذات البشرية في صياغة الدين الأخلاقي لأن "الأخلاق القائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر... لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه، ولا إلى محرك آخر غير القانون [الأخلاقي] ذاته، لكي يمارسه"⁽¹⁾.

ومع ذلك، وعلى غرار تصورهِ لله في مجال الطبيعة، لم يُنكر كانط العلاقة المتينة بين الأخلاق والدين. فالأخلاق تقود حتماً إلى الدين، أي إلى مُشرّع أخلاقي خارج عن الإنسان بوصفه غاية له⁽²⁾؛ وموازاة لذلك، لم ينكر العمق الأخلاقي للدين، لأنه بدون الأخلاق لا غناء في الدين. هكذا آل التفكير في أخلاق خالصة إلى الاعتراف بوجود مبدأ فاعل، هو الله، لكن ليس الفاعل بالمعنى الحق للكلمة، أي الفاعل "للقوانين" الأخلاقية، وإنما بمعنى فاعل "الأوامر والنواهي" الموافقة لما يستنه الإنسان بعقله من قوانين أخلاقية. بعبارة أخرى، إن إثبات وجود الله، باعتباره فاعلاً للأوامر الأخلاقية، له تقريباً نفس الحدود التي وجدناها له في مجال الطبيعة، فهو ضامن المبادئ الأخلاقية، وليس خالقاً لها. ومن ثم يبقى العقل البشري الحر، في نهاية الأمر، هو المحك الذي يرجع إليه المبدأ الأخلاقي في الإنسان، أما الله فهو الضامن لسير نظامها وكمالها. ضمن هذه الرؤية، صار الله متفرجاً على العالم والأخلاق، لا فاعلاً لهما، اعتقاداً من كانط بأن أي تدخل من قبله - بالنحو الذي يصوره علماء الكلام والتصوف - من شأنه أن يعرّض القوانين الأخلاقية والطبيعية للاضطراب والعبث. إن الأخلاق الحقة لا يمكن أن تكون إلا إنسانية، لأن هذه النسبة هي التي تضمن لها الوجوب والموضوعية والنزاهة والشمولية، في حين من شأن نسبتها إلى الله أن يجعلها تتسم بالإمكان والذاتية

(1) الدين في حدود بساطة العقل، ص 21.

(2) انظر نفسه، ص 24.

والاصطفاء والتزلف. بهذا النحو تتحول الأخلاق العقلية إلى دين، أو إلى إيمان عقلي، وهو الإيمان الذي لا طموح معرفي أو منفعة عملية له لا في الدنيا أو في الآخرة. وموضوع هذا الإيمان هو العقل العملي، ذلك " أن مفهوم الله هو... موجود أخلاقي، وليس مجرد أمر افتراضي؛ إنه العقل العملي الأخلاقي بعينه ⁽¹⁾. لكن ليس معنى هذا أن كانط استبعد كل "إيمان ديني"، وإنما أعطى الأسبقية للأخلاق التي تسمح بالإيمان الديني، وليس العكس، أي الإيمان الذي يُملّي الأخلاق على الناس. فليس الأمل في الثواب، أو الخوف من العقاب، أو الرجاء في الرحمة والمغفرة هو الذي يؤسس واجباتنا الأخلاقية، بل العكس، ممارستنا لواجباتنا الأخلاقية غير المقيدة بالمنفعة هي التي تجعلنا نطمح في الثواب في الآخرة. لكن، إذا كانت الأخلاق تشكل جوهر هذا الدين العقلي، فإن الدين يبقى أمراً مختلفاً عن الأخلاق، لأنه يُلبّي ميلاً للعقل مغايراً للميل الأخلاقي، وهو الميل نحو المطلق، نحو المقدس.

واضح، أنه على الرغم من توسيع مهام العقل العملي إلى مشارف الأشياء في ذاتها، لم يكلفه بالإجابة على السؤال النقدي الثالث، وهو "ما الأمل المسموح به لي؟" وتركه للدين، مما يدل على أن الفلسفة باتت غير قادرة على النظر في مسألة الرجاء في الخلود طمعا في السعادة القصوى.

2. الدين على تخوم العقل

نتنقل الآن إلى دين كتاب الدين في حدود بساطة العقل لبنين أولا الفرق النوعي بين دلالة مفهوم الدين في هذا الكتاب ودلالته كما وردت في كتاب نقد العقل العملي. فموضوع الإيمان الديني في الكتاب الأول هو المقدس الذي يوجد وراء حدود الطبيعة والحرية والعقل، لأنه آتٍ على هيئة وحي من السماء. ويعتقد كانط أن هذا الإيمان يوجد في "دين خالص" التقط عناصره من دين تاريخي هو الدين المسيحي في تأويله البروتستانتي. ويبدو هذا "الدين الخالص" أحيانا محايا ومتوافقا مع "دين الوحي"، وأحيانا مقابلا له خصوصا عندما يتخذ هذا الأخير طابع مؤسسة تراتبية صارمة. لقد تأمل كانط ظاهرة الإيمان بأدوات الإيمان نفسه، متحاشيا أن يُسقط عليها أدوات نقد

(1) كانط، *Opus postum*، عن روبول:

Reboul, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, 1971, p. 169.

قوة العقل أو نقد قوة الجمال. غير أن استخلاصه "لدين خالص" يجمع بين العقلي والمقدس اضطره إلى توجيه نقد قوي للأديان المجسدة في التاريخ. لقد سبق لكانط أن قام بإصلاح الميتافيزيقا، اقتداء بنموذج الإصلاح الذي جرى في علوم الطبيعة والعدد من قِبَل أصحابها، وكانت الغاية من وراء ذلك تحرير الميتافيزيقا من عُقْمها وجمودها اللذين كانا بسبب ادعاءاتها معرفة ما لا تستطيع معرفته أصلاً؛ أما في كتاب الدين في حدود بساطة العقل فقد دشّن كانط ورشاً جديداً لإصلاح الدين الذي عانى هو الآخر من عوائق مشابهة حالت دون تطوّره، كيما يتمكن من توفير قاعدة قوية لبناء أخلاقه العقلية.

3. الدين ونقد التنوير

سبق أن أشرنا إلى أن من بين مواضيع كتاب الدين نقده للأديان الموجودة آنذاك أمامه، ولو أن المسيحية واليهودية نالتا القسط الأوفر من هذا النقد، لأنه لم يكن يعرف الإسلام والبوذية جيداً. ونقده للدين يأتي ضمن خطّه العام، وهو أن لا شيء يمكن أن يندّد عن مراقبة العقل، وهو ما عبّر عنه بقوة في تمهيدَه للطبعة الأولى لنقد العقل الخالص: "إن قَرَرْنَا الحالي هو بالخصوص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء. عبثاً يحاول الدين بقُدسيته، والشريعة بجلالها، التملص منه؛ إنهما بمحاولتهما تلك إنما يقومان بإثارة مزيد من الشكوك المشروعة ضدهما، ويحرّمهما من التطلع إلى نيل التقدير الصادق من قِبَل العقل الذي لا يمنحه إلا لمن استطاع أن يصمد أمام امتحانه الحر والعلمي"⁽¹⁾. فإذا كنا نعرف من سياق كتاب نقد العقل الخالص أنه كان يعني بالنقد أيضاً البحث عن الإمكان، فإننا نتساءل هل هذا الإمكان هو إمكان الوحي في ذاته أو إمكان الإيمان داخل وحي معين معطى على نحو فردي، كما يقول فيشته⁽²⁾؟ أما بصدد كتاب الدين في حدود العقل المجرد فإننا نتساءل هل النقد الذي مارسه على

(1) كانط، نقد العقل الخالص، تمهيد، ص 6 من ترجمة:

Kant, E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremessaygues et B. Pacaud, 6e ed., Paris, Puf, 1968, p. 6.

(2) انظر فيشته، بحث في نقد كل أنواع الوحي:

Fichte, J.G., *Essais d'une critique de toute révélation*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 186.

الدين هو نفس النقد الذي مارسه على قوة العقل بوجهيها النظري والعملي وعلى قوة الحكم الجمالي، أم هو النقد الذي زاوله في رسالة ما هو التنوير، وهو تطهير موضوع النقد من العناصر التي تركز الوصاية على العقل البشري، أم أن هذا الكتاب قدم لنا بالأحرى نوعاً ثالثاً من النقد يجمع بين العقل واللاعقل، ناظراً إلى الدين من داخل الوحي على ضوء العقل؟

نحن نعلم بالنسبة لإستراتيجية النقد الكانطية أنه يبحث عن الإمكان ليرسم الحدود التي يستطيع العقل أن يعمل أدواته داخلها دون مجاوزتها. بيد أن وضع العقل نفسه أمام محكمة النقد مكّنه من اكتساب حقّه المطلق في محاكمة كل ما يقع تحته من ضروب الفكر والفعل والحكم وألوان الثقافة أمام محكمته النقدية؛ فكان انتقاده لذاته هو الذي خوّل له الحق في انتقاد غيره. ولم يكن انتقاد العقل لنفسه مجانياً، بل إنه حينما اعترف بحدود قدرته على المعرفة، لم يثبت فقط إمكان معرفته للطبيعة، بل وبرهن أيضاً على قدرته على التشريع لها. فكانت معرفة الحدود شرطاً ذاتياً لتوسيع قوة العقل. بعبارة أخرى، بسبب أن العقل وضع نفسه موضع سؤال، حقّ له أن يسائل غيره مهما علت منزلته، مقدساً كان أو غير مقدس. إن معنى هذا الارتباط الذاتي بين الإقرار بالحدود والفعالية في المعرفة هو أن اكتشاف الحدود هو أداة تطهير القوة الإدراكية من عوائقها وأوهامها الزائفة. ولعل هذا هو ما قصده كانط عندما قال بأن أفضل حقبة عرفت الكنيسة في تاريخها هي حقبة التنوير، لأنها الحقبة التي وضعت العقيدة الدينية موضع فحص ونقد.

إذا طبقنا إستراتيجية هذا النقد على الإيمان، فإننا سنلقي نفس العلاقة الجدلية بين الإمكان والحدود وتطهير الإيمان من عوائقه الزائفة. ولا شك أن الفرق في الطبيعة بين الإيمان والمعرفة، يجعل الكلام عن حدود العقل مختلفاً عن الكلام عن حدود الإيمان أو الدين. ذلك أن النظر في "حدود العقل" كان إزاء الوجود، بينما سيكون النظر في "حدود الإيمان" إزاء العقل لا إزاء الوجود، أي إزاء الإنسان بما هو فاعل ديني - أخلاقي يملك محك التمييز بين ما يجب أن يؤمن به وما لا يجب. فهل سيطبق كانط هذه الرؤية حتى على دين الوحي، من أجل فتح ورش جديد يصبح فيه الإنسان مشرعاً بوجه ما للدين السماوي، على غرار إثبات قدرته على التشريع للطبيعة وللحرية، أم أن دين الوحي يندّ عن سلطة العقل تماماً ولا يمكن البحث فيه عن الحدود؟

كما سيُبين في الفقرات التالية، لم تكن غاية كانط من تحليله للدين السماوي تجاهل العقل، ومن خلاله الإنسان، من حيث هو كائن أخلاقي. غير أن إدخاله العقل في موضوع يكاد يكون غير عقلاني كان بمقدار، لأن الدين يقوم على جملة من الأحداث والقصص والأساطير والأوامر لا يمكن ردها إلى العقل كلية، ولا تقبل لا التحليل ولا البرهان، وإنما التسليم والإيمان، بسبب طابعها المقدس. ومع ذلك، لا يمكن، في نظر كانط، أن تفلت الظواهر الدينية من ميزان العقل الذي هو ميزان الأخلاق في نفس الوقت، وإلا فإنه سيكون مهدداً بالانحراف عن رسالته والسقوط في الجمود والتطرف. أما عن حضور "النقد التنويري" في كتاب الدين في حدود العقل المجرد، فيمكن القول إنه إذا سلّمنا بالتعريف الذي يعطيه كانط إياه بكونه فعل إنهاء الوصاية الخارجية على الإنسان، والإيمان بقدرة العقل على أن يفكر بنفسه بعيداً عن أي توجيه أو إكراه من خارج، والاعتقاد في قابلية أفكاره وتصوراته ومبادئه وممارساته للخطأ، ومن ثمّ للتعديل والتجديد بحثاً عن تفسير جديد للعالم انطلاقاً من عدم الاطمئنان النهائي تجاه أي تأويل كان، أي إذا فهمنا التنوير بأنه نظر إلى الإنسان بوصفه غاية في ذاته، فإننا سنجد ملامح قوية للتنوير في كتاب الدين في حدود بساطة العقل: كاهتمامه بالإنسان، وبفكرة التقدم، وجعله الأخلاق محور الدين، والاحتكام للعقل العملي في تمحيص القصص والمبادئ والأوامر الدينية، وانتقاده لفكرة التثليث وألوهية المسيح، وانتقاد الكنيسة الخ. من هنا يمكن اعتبار كتاب الدين نوعاً من "نقد العقل الديني" من داخل الدين ولكن بأدوات العقل الأخلاقي.

غير أنه يجب أن نعترف في نفس الوقت بأن كتاب الدين يتكلم لغة أخرى بعيدة عن لغة التنوير، إنها لغة المقدس والمتعالي التي تتداول مبادئ مختلفة ومخالفة للمبادئ التي تؤسّس عالمي الطبيعة والأخلاق العقلين، كالخطيئة ومبدأ الشر الجذري، وهو ما يُضفي مسحة تشاؤمية على القول الديني أساسها التطير. إن ربط الدين بفكرة الشر الجذري تقود حتماً إلى اعتبار الإنسان شريراً بطبعه، وهذا ما يهدد مشروع التنوير، الذي يؤمن بالتقدم المطرد وبالطبيعة الخيرة للإنسان والمجتمع.

ظل كانط، حتى في مراعاته المحايثة لمقتضيات الدين المنزّل، مؤمناً بالإنسان من حيث إنه يملك استعداداً طبيعياً نحو الخير، لأنه إذا لم يكن من الممكن تلافي الشر

الجدري، فلا يمكن في المقابل القول "بأنه أمر ضروري"⁽¹⁾، وما دفاعه عن مفهوم غير نفعي للدين، وغير خاضع للأمل والخوف، سوى علامات على تشبهه باتجاهه التنويري. وبناء على هذه الأمارات لا نعتقد أن كتاب الدين في حدود بساطة العقل يشكل تراجعاً سافراً عن الخط التنويري ودعوة صريحة للفكر التولوجي في الدين، بل هو تكييف للنظرة التنويرية للعالم كيما تناسب الموضوع الجديد الذي ينظر فيه. فقصدته الأول من وراء المقالات الأربع التي يضمها الكتاب لم يكن هو الدفاع عن عقيدة معينة ظهرت في التاريخ كالمسيحية، وإنما نقد الدين التاريخي بعامة. أما قصده الثاني فكان نقد كل محاولة للاستيلاء على تأويل الدين تأويلاً مذهبياً يعبر عن عقيدة طائفة معينة، وذلك في ثلاثة اتجاهات. فقد شرع أولاً بتوجيه نقده العنيف للدين الشعبي بسبب إفراغ الجمهور شعائره من مضمونها الأخلاقي، وتحويلها إلى مجرد علاقة مقايضة بين الإنسان والله. من جهة ثانية توجه بنقده إلى الدين النظري لعلماء الكلام، الذين سعوا إلى إخضاع الإيمان لمقتضيات العقل النظري رغبة منهم في تحويله إلى معرفة برهانية، معلنين أنهم قادرون على إثبات وجود الله بالبراهين العقلية، وتحديد ماهيته بالحدود المنطقية. من جهة ثالثة، نال نقده أيضاً الدين الذاتي لعلماء التصوف الذين راموا إخضاع لتقلبات القلب تمهيداً لتبرير قولهم بالوحدة مع الله، سعياً وراء استمداد القدرة منه على فعل الكرامات وخرق العادة وتعطيل الضرورة الطبيعية. من هنا نفهم أن كانط لم يكن يريد من تأليفه لكتاب خاص في الفلسفة الدينية تأسيس تيولوجيا ترنستدنتالية في مقابل التيولوجيا العقلية لعلماء الكلام، أو عرفانا متعالياً على غرار تصوف أهل الكشف، وإنما كان يرغب فقط في النظر إلى الدين من حيث هو دين، بدون زيادة.

ونلاحظ بأنه بنى تحليله النقدي للدين المتزل على جملة من التقابلات، كالتقابل بين الإيمان التاريخي - الموضوعي والإيمان الذاتي، بين الدين التاريخي والدين العقلي، بين دين الشعائر والدين الأخلاقي، بين الدين الطبيعي والدين المتزل، بين الدين الروحي والدين المادي، بين الكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة، بين الدعوة إلى وحدة الأخيار في مدينة أخلاقية (في كنيسة غير مرئية) والوحدة في الكنيسة المرئية، بين نظام الحتميات الملموسة ونظام القيم والغايات، بين العالم

(1) مايكلسون 104:

Michelson, Gordon E, *Kant and the problem of God*, Oxford, 1999.

الديني المحدود والمتناقض، وهو عالم الحاضر، والعالم المقدس الواحد وغير المحدود، وهو عالم المستقبل والآخرة. وقد استعمل هذه التقابلات أداة لتفكيك المجال الديني كمؤسسة ونظام من القيم والرموز والسلطات، من أجل إحيائه من جديد كإيمان باطني خالص بعيد عن عقلية المؤسسة والأوامر الخارجية ذات الطابع الطقوسي. من هنا يمكن القول بأنه إذا سلّمنا بأن كانط هو أحد مؤسسي الحداثة الكبار، فعندئذ لن تبقى الحداثة متميزة فقط بالعقلانية التنويرية، ولكنها ستغدو متطلعة إلى بُعد ديني بعيد عن كل تحجر أو سلفية، وبهذا تكون الحداثة قد عكست وجهي الفكر الكانطي التنويري والديني معا.

4. نحو دين واحد

نعتقد أن ولوع كانط بوحدة الإنسانية على مستوى العقيدة هو ما حركه إلى الدعوة لهذا "الدين الأخلاقي" الضروري والشامل⁽¹⁾. طبعاً، لم يكن يولي أهمية كبيرة للديانات التجريبية الموضوعية في مرحلة نقد العقل العملي، وإنما انصب اهتمامه على الدين الذاتي الصادر عن العقل البشري، والمتحرر من كل المقولات واللوائح التجريبية والتاريخية للدين، والذي تُشكّل الواجبات الأخلاقية جوهره. ولما كانت هذه الواجبات تتسم بالضرورة والشمولية لكونها صادرة عن العقل العملي، الذي جعله بمثابة "إله" داخلي في الإنسان، فيمكن القول بأنه حقق لـدينه الأخلاقي وحدته على مستوى العقل.

أما في كتابه الذي نحن بصدده، فنجدّه يُعنى بالتعدد الديني، إنما من حيث أنه يرنو إلى دين واحد، له إله مختلف عن إله العقل العملي، وهو الإله الخارجي، الإله الذي يقول به الوحي. فلماذا اضطر كانط يا ترى إلى الاستنجاد بهذا الإله؟ هنا تتدخل مقولة "الشر الجذري". فإذا كانت الأخلاق هي التي قادت كانط إلى الدين العقلي، لأنها توجد في أصل كل يقين ديني، ولأن العقل الذي يؤسسها ذو طبيعة دينية إيمانية في العمق، فإن وجود الشر المطلق لم يكن من الممكن تفاديه، ولذا كان لا بد من تفسيره، وإلا فإن الأخلاق العقلية ستصبح مهددة. ولعل هذا المعطى الجديد ("الشر الجذري") هو الذي قاده إلى الاستئناس بالدين السماوي لتفسير سر وقوف الشر حاجزاً

(1) عن همّ الوحدة الدينية، انظر الدين في حدود العقل، ص 149، 237.

بين القوانين الأخلاقية وهدفها الأخير الذي هو الخير الأسمى، وبين الإنسان والامتنال للواجبات الأخلاقية⁽¹⁾.

يقول كانط " بالتأكيد يمكن أن نتكلم أيضا عن "دين في حدود العقل فقط"، غير مشتق من العقل المجرد، وإنما قائم على المذاهب التاريخية والمنزلة، وغير آخذ من العقل العملي سوى ضرورة توافق مذاهبه معه "⁽²⁾. إن هذا النص يشرح لنا بوضوح معنى عنوان الكتاب بدقة، فالدين الذي سيتكلم عنه فيه ليس من جنس دين العقليين النظري والعملي، ولا حتى من جنس دين قوة الحكم الجمالي، وإنما هو دين يوجد بنظامه المستقل والخاص في تخوم العقل القريبة، مما يعني أنه آت من خارج، وأن له مرجعية أجنبية عن العقل، إلا أن له توافقاً ما مع العقل العملي. إن هذا التغيير في زاوية النظر إلى الدين سينعكس بالتأكيد على مفهوم الإله، فبعد أن كان الله ضامناً للنظام الطبيعي والأخلاقي في دين قَوَى الحكم العقلية والجمالية، سنتوقع أن يكون في دين كتاب الدين في حدود العقل البسيط أكثر من ضامن للغايتين الطبيعية والإنسانية.

غير أن استناده إلى المرجعية الدينية في تحليله للإيمان الخالص لم يمنعه من نقد تلك المرجعية. إلا أنه لم يمارس نقده من أجل نفس الدين، بل بالعكس من أجل إثبات إمكانه. وقد سلك لغاية إثبات هذا الإمكان طريق التشريع لدين خالص بوصفه الدين الحق، أو الدين في ذاته. ومعنى هذا أنه استمد دينه الخالص أولاً من الذات البشرية التي تختزن، بجانب العقل، حاجة ماسة للمقدس؛ وثانياً من دين الوحي الذي يقدم جهازاً متكاملًا من الرموز والأساطير والاستعارات والأمثال بعد إعادة تأويلها على ضوء العقل الأخلاقي.

وتعزز هذه المقاربة الجديدة للدين الفكرة القائلة بأن كتاب الدين في حدود مجرد العقل هو بداية جديدة للفكر الكانطي، وليس استمراراً للنهج النقدي الترنسندنتالي. نعم، لا ننكر أن كانط عبّر، كما مر بنا، عن أفكار دينية في كتبه النقدية الثلاث، لكن هذا الكتاب دشّن مرحلة " البناء المذهبي الخاص بالكانطية "⁽³⁾. ومن الواضح أن من

(1) عن كون الشر يوجد في أصل تفسير وجود الدين المنزل انظر روبول، ص 170، 173-174.

(2) كانط، *Doctrine de la vertu*، عن روبول، ص 174.

(3) انظر:

Bruch, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 111.

أهم ما يميز هذا الكتاب أنه يعترف صراحة بأهمية الوحي للحياة الأخلاقية، باعتباره صادرا عن الله، وباعتباره منظويا على نواة عقلية تمكّن العقل البشري من أن يتصل به ويتفاعل معه من حيث هو مبدأ القوانين الأخلاقية⁽¹⁾. لكن ليس معنى ذلك أن كتاب الدين في حدود مجرد العقل كتاب كلامي (تيولوجي)، أي كان الغرض منه إخضاع الإيمان للعقل النظري، لأن كانط لم تكن تعنيه البرهنة عقلياً على وجود الله وخلود النفس أو تبرير عقيدة التثليث تبريراً عقلياً، وإنما كانت غايته التسليم بهذه المبادئ ضماناً للأمل في السعادة والخلود. هكذا نجد أنفسنا أمام تصورين مختلفين للدين عند كانط، تصور أخلاقي مبدؤه العقل الحر، وهو دين كتاب نقد العقل العملي؛ وتصور يجيب على سؤال: "ما الأمل المسموح به لي؟"، وهو الدين الخالص لكتاب الدين في حدود مجرد العقل.

5. الإيمان بين الدين الخالص ودين الوحي

كما سبق ممّا القول، انطلق كانط في كتابه عن الدين من انتقاد الديانات التجريبية والشعبية والتاريخية لغاية الوصول إلى دين خالص، دين واحد، دين في ذاته، لا انتماء مكاني أو زمني أو عرقي أو ثقافي له⁽²⁾. كان القول بوحدة الدين أحد أركان نظريته الدينية الأساسية، فكما لا يمكن أن يوجد سوى علم واحد، وأمر أخلاقي واحد، لا يمكن أن يوجد سوى دين واحد؛ ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك إلا إذا استندت هذه المقاصد الوحودية إلى سلطة العقل الخالص، لأنه هو الضامن للوحدة. وكانت نقطة انطلاقه القول بأنه كان في الأصل دين واحد، غير أنه بسبب تعلق الناس بثقافتهم وزمانهم وتأويلهم الخاص تعددت الديانات وتصارعت فيما بينها. كانت وحدة الدين نقطة انطلاق ولكنها في نفس الوقت نقطة وصول. ومن أجل الوصول إلى الوحدة كان عليه أن يقوم بتجريد الدين التاريخي والشعبي من حملته التاريخية والثقافية لارتفاع به إلى مرتبة المفهوم العام الصادق على جميع الأديان. وهي مرتبة تتصف بالصفات البرهانية، كالضرورة والكلية والشمولية. لكن ليس معنى هذا أنه كان يطمح في أن يكون الدين الواحد الذي يقول به دينا برهانياً، أي ذا محتوى معرفي، وإنما

(1) عن أن الدين العقلي لا يطعن في الوحي انظر الدين في حدود العقل، ص 202.

(2) عن كون الدين الخالص فوق كل التحديدات التجريبية، انظر الدين في حدود العقل، ص 153.

ذو طابع إيماني خالص.

كان كانط وفيما لعادته القديمة والراسخة في القيام بالتحريير والتخليص؛ فبعد أن قام بتخليص العقليين النظري والعملي من الوثوقيات التي كانت تستبدّ به وتعيق حريته واستقلاله، أراد أيضا أن يتوجّ فعله التحريري بتخليص الدين من عقائده المتعارضة مع العقل، ليصبح ديناً محضاً خالصاً من كل العوالق التاريخية والحسية. وقد اقتضى منه ذلك إخضاع الدين لضوابط العقل من حيث هو واجبات أخلاقية صادرة عن إرادة حرة، حتى يكون ديناً صالحاً لجميع الناس، ولكل الثقافات، وكل الأزمنة⁽¹⁾. ولا يخفى أن تصور الدين بهذا النحو هو أقرب ما يكون إلى الطوباوية.

ومن أجل وضعه في الإطار المناسب، قام كانط بتقسيم الدين أو العبادة إلى عدة معانٍ؛ ففي البداية قسّم العبادة إلى عبادتين (1) عبادة حقيقية، وهي التي يختفي فيها الفرق بين الدين الطبيعي والدين المُنزّل، لأنها تُخضع شرائع الدين المنزّل لمقتضيات الإيمان العقلي والأخلاقي؛ (2) وعبادة زائفة، وهي التي تُخضع الإيمان الطبيعي والأخلاقي للإيمان المؤسساتي⁽²⁾، أو هي تلك العبادة التي تعمل بقاعدة أنه من الأفضل أن تعتقد أكثر من أن تعتقد أقل. ثم بعد ذلك، قسّم الدين إلى دينين: (1) دين منزّل وهو الذي يضع الواجب الأخلاقي داخل الأمر الديني، (2) ودين طبيعي وهو الذي يكون الواجب الأخلاقي نفسه أمراً إلهياً، ولعل هذا هو ما كان يقصده عندما عرّف الدين بأنه "معرفة واجباتنا الأخلاقية وكأنها أوامر إلهية"⁽³⁾.

وينتهي كانط من التقسيمين السابقين إلى اعتبار المسيحية هي الدين الوحيد الذي ينفرد بكونه ديناً طبيعياً ومنزّلاً في نفس الوقت⁽⁴⁾. وهذا ما جعلها تتميز بتوجهها إلى الفرد لحضّه، أولاً وقبل كل شيء، على القيام بالأخلاق الفاضلة، لا التركيز على طلب الثواب وانتظار الغفران دون أن يكون مطالباً بتحسين أخلاقه، كما هو الأمر في الديانات الأخرى. ولذلك، فعندما كان كانط يتكلم عن الدين الآتي من خارج حدود العقل، فإنه كان يقصد المسيحية باعتبارها الديانة الوحيدة القابلة لأن تكون عقلية، أي

(1) عن أن الدين الحقيقي والوحيد لا يحتوي سوى القوانين، أي على المبادئ العملية للضرورة المطلقة، انظر نفسه، ص 221.

(2) بصدد تعريف الدين الصحيح والدين الزائف انظر مثلاً نفسه، ص 199.

(3) نفسه، ص 201.

(4) عن كون المسيحية ديناً طبيعياً، انظر نفسه، ص 207 وما يليها.

لكن بالرغم من هذه المنزلة التي حظيت بها المسيحية لديه، لم تُسلم من النقد؛ فهي أولا غير محصنة ضد التحول إلى عبادة زائفة متى تناست أنها عبادة طبيعية، فتضع ممارسة شعائرها الخاصة غاية لها وشرطا كافيا لنيل رضا الله، دون اهتمام بالعمل الصالح. من جهة ثانية، وجّه لمبادئها ورموزها وأساطيرها أشكالا متعددة من النقد، كاستنكاره لألوهية المسيح التي لا نفع من ورائها⁽²⁾؛ وللأمر الإلهي بذبح إبراهيم ابنه، لأنه في نظره لا يمكن أن يُرضي الله ذبح الأبناء مهما كانت الذرائع، ولكن الذي يرضيه هو القلب الخالص، معتقدا أن في هذا الخبر خطأ ما، "لأنه ليس من العدل سلب حياة إنسان من أجل عقائد دينية"⁽³⁾. من جهة أخرى، أعاد تأويل بعض الأسرار الدينية تأويلا طبيعيا، حيث أول عقيدة التثليث تأويلا أنتروبولوجيا لا يسائر المفهوم المسيحي⁽⁴⁾؛ كما فسر معنى الصلاة تفسيرا أخلاقيا، حيث لم تعد عبارة عن وسيلة لاستعطاف اللطف الإلهي، وإنما أداة لإحياء القصد الأخلاقي في الإنسان. أما بالنسبة للتجليات التاريخية للمسيحية، فإننا نجده يوجه لها انتقادات مريرة للكاثوليكية، ولكن أصحاب التفكير الأرثوذكسي هم الذين نالوا معظم انتقاداته، لا بسبب جهلهم، بل بالعكس بسبب تعالمهم وادعائهم معرفة طبيعة الله، وبسبب قلبهم للعلاقة بين الدين والأخلاق، فبدلا من أن تكون الأخلاق معيارا وغاية للدين، أصبح الدين، باعتباره خوفا من العقاب أو أملا في الثواب، هو أساس الأخلاق، أي أضحي اللاعقلاني هو أساس العقلاني، مما يؤدي إلى شيوع ثقافة النفاق والرياء والتزلف وانعدام الأخلاق⁽⁵⁾. بهذا

(1) لم يُخف كانط انحيازه للمسيحية، وبالأخص لتأويلها البروتستانتية، عندما كان يحلم بدين واحد. ومعنى ذلك أنه أثناء معالجته للمسألة الدينية تخطى عن حياده الفلسفي، مُعربا عن انحياز واضح للمسيحية، من دون أن يأبه للأنظمة الدينية الأخرى التي توجد في البوذية والإسلام. حول إشاداته بالمسيحية، انظر مثلا الدين في حدود، ص 76؛ وبالمناسبة نشير إلى أنه بالرغم من أن فيشته استلهم المذهب النقدي الكانطي فإنه لم يعط أي امتياز للدين المسيحي، وذلك في كتابه محاولة لنقد كل وحي، انظر ملاحظة بروش في هوامش ترجمته للرسائل الأخلاقية والدينية:

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 166.

(2) انظر روبول، م.م.، ص 178.

(3) الدين في حدود العقل، ص 243-244، انظر روبول، م.م.، ص 180.

(4) انظر الدين في حدود العقل، ص 176؛ انظر كذلك:

Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 119.

(5) انظر الدين في حدود، ص 236؛ انظر أيضا روبول، م.م.، ص 185.

يكون كانط قد علمن مبادئ الدين المسيحي ليجعلها موافقة لمبادئ العقل والأخلاق. ومع ذلك، فقد قدم كانط نفسه كمسيحي لوثيري، كما استعار من المسيحية كثيراً من مفاهيمه لتحليل الدين وحتى الأخلاق، ولكن انطلاقاً من فلسفته الخاصة كما لاحظ ذلك كارل ياسبرز⁽¹⁾. فما هي ملامح الدين الخالص الذي يقترحه كانط؟

بداية يجدر بنا أن نشير بأن كلامنا عن الدين الخالص لا يعني أن كانط كانت له نية تقديم دين بديل للأديان الموجودة، فالدعوة إلى دين جديد لم يكن تخطر على باله، وإنما يعني أنه تصور ديناً له مواصفات الإيمان الخالص الذي يجعل منه ديناً محضاً. ونعتقد أن أهم خاصية يتميز بها دينه الخالص هذا هي الخاصية التي تجعله يلتقي بدين العقل، وهي أن جوهره أخلاقي يتمثل في جملة من الواجبات الصادرة عن إرادة عاقلة وحرّة⁽²⁾. هكذا تنتصب أمامنا ثلاث ذاتية ومتداخلة للدين الخالص: الأخلاق والحرية والعقل. فالأخلاق ضرورية للدين، والدين ضروري للأخلاق، لأنه من أجل ضمان ثواب الأفعال الأخلاقية لا بد من التسليم بوجود كائن غير الإنسان (الله)، وحياة أخرى غير الحياة الدنيا، ومن أجل ردع الجزء الشرير من الإنسان، وتدعيم الجزء الخير منه، لا بد من المبادئ الآتية لنا من السماء⁽³⁾. وبالنسبة إلى العقل الذي يؤسس عليه كانط نظريته الجديدة إلى الدين، من البديهي أن لا يكون هو العقل النظري ولا حتى العقل العملي، وإنما هو عقل آخر قريب من القلب. وهذا ما يجعل التجربة الدينية الخالصة هي تجربة إيمان ذاتي. وبحكم ارتكازه على عقل شبيه بالقلب، تميز الدين الخالص بأنه دين في ذاته (نوميني)، دين غير منظور، دين روحي، ومن هنا جاءت وحدته، وعدم قابليته للتعدد والتغير، خلافاً للأديان المريئة. لكن ليس معنى هذا أنه كان يدعو إلى دين مشبع بالنزعة الصوفية، فقد كان كانط شديد العداء للتصوّف بحكم

(1) انظر:

Jaspers, K., *Les grandes philosophes: Kant*, trad. Par J. Hershc, coll. 10/18, Paris, 1967, p.151.

(2) عن الطابع الحر للدين العقلي في مقابل الطابع القسري لدين الكنيسة، انظر الدين في حدود، ص 217.

(3) عن عدم كفاية العقل نفسه بنفسه، يقول كانط في إحدى رسائله: "الإيمان الوثوقي الذي يوجد فوق كل شك، وإيمان أخلاقي خالص، يقوم في القبول الحر لكن المستند إلى قواعد أخلاقية، بسبب عدم كفاية العقل لإرضاء نفسه".

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 161.

استناده إلى تخيلات وكرامات ورياضات وأوهام تجعله أقرب ما يكون إلى الجنون، ولا تليق بالإيمان الخالص، هذا فضلا عن أن التصوف رحلة سرية وخاصة بطائفة معينة من المريدين، الأمر الذي يتعارض مع مبدأ العلانية، وهي كما هو معلوم أحد مبادئ التنوير. ومن يقول بالأخلاق والعقل، يقول بالحرية، فهي التي تُضفي المعنى عليهما، وتجعلهما ينتميان حقا إلى الإنسان.

نستخلص مما سبق أن الدين الذي يعرضه كانط في كتابه عنه قائم على مشروعتين، إحداهما صادرة عن العقل، والأخرى آتية من الوحي. وهذا ما يجعله ذا هويتين، فهو من جهة ينتمي إلى الدين العام، دين الوحي، غير أنه يتميز عنه بأنه دين في ذاته، أي عبارة عن نسق عقلي أخلاقي، مما يؤهله أن يكون معياراً للدين العام. هكذا يقيم كانط علاقة تداخل بين الإيمان الديني المستلهم من الإنجيل، والإيمان العقلي القائم على الأخلاق، من أجل أن يصل إلى مرتبة عقلانية الإيمان، وإيمانية العقل. فالدين المنزّل ينطوي على نواة عقلانية هي التي تنظمه وتجعله قابلاً للتواصل مع الإنسان⁽¹⁾، وعلى العقل أن يجلي تلك النواة، لا أن ينشئ ديناً جديداً؛ ولما كان العقل مرادفاً للأخلاق، فإن الغاية من تبين النواة العقلية للدين المنزّل هو اكتشاف طبيعته الأخلاقية، لا البرهنة على صحة المعتقدات الدينية. وفي هذا الإطار يسمح العقل بالإيمان بالمعتقدات والأساطير الدينية، مع وجوب تمييز الصائب منها من الخاطئ. لكن في مقابل النواة العقلية توجد في الوحي نواة أخرى لا تتوافق مع العقل والمعقول، وهي المعجزات والأسرار. هذا التعارض بين النواة العقلية والنواة اللاعقلية لا ينفي إمكان هذه الأخيرة. إذن يوجد وراء الإيمان العملي الخالص، وهو إيمان نقد العقل العملي، إيمان ديني لا يُستنبط من العقل العملي، ومع ذلك فهو ليس لامعقولا، بحكم أنه لا يتعارض مع العقل النظري ولا مع العقل العملي⁽²⁾. وبسبب بُعد الإيمان الديني عن العقل شيئا ما، فإن إلهه إله مطلق، وليس إلهاً وظيفياً كما كان الحال عليه في دين نقد العقل العملي، الأمر الذي يجعل الدين العقلي الطبيعي يعطينا فقط ظناً، لا إيمانا⁽³⁾. إن تعريف كانط للعبادة الحقة بأنها العبادة التي تُخضع الأوامر والنواهي الشرعية للمقاصد الأخلاقية، حملته على أن يجعل

(1) انظر الدين في حدود، ص 237، انظر بروش، م.م.، ص 251.

(2) انظر نفسه، ص 97.

(3) انظر:

Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, 3e ed., Paris, puf, 2004, p. 102.

مدى تطابق النص مع القانون الأخلاقي الصادر عن الإنسان هو المعيار الأساسي للدين وللعقائد الصحيحة، وهذا ما يفسر استبعاده للعقائد والقصص والأمثال غير المطابقة للقوانين الأخلاقية من النص الديني كما سبقت الإشارة، أو تفسيرها تفسيراً آخر يلائم هذه الأخيرة، علماً بأنه كان مضطراً إلى التسليم ببعضها لحاجته إليها لبناء إصلاحه الديني، ومن أهمها قصة الخطيئة الأصلية، ومبدأ خلود النفس، ومبدأ الثواب والعقاب.

6. الشر الجذري

استعمل كانط، سواء في أعماله النقدية أو السابقة على النقد، مفهوم الخير لإدخال فكرة الله، وعبرها فكرة الدين، إلى نسقه الفلسفي، أما في الجزء الأول من كتابه المخصص للدين فقد أبى إلا أن يحدث قطيعة مع هذه العادة، مقدماً فكرة "الشر الجذري" بديلاً لتبرير وجود الدين. ومعنى القطيعة المشار إليها أنه لم تكن هناك في كتبه النقدية إرهابات لمبدأ "الشر الجذري" على النحو الذي ظهر به في كتاب الدين، ولعل ذلك يرجع إلى أنه مبدأ مفهوم مضاد لروح الفترة النقدية والتنويرية من التفكير الكانطي، وإلى أنه ليس واقعة تجريبية ولا فكرة عقلية قابلة للتحليل والتركيب، وإنما هو خبر تناقلته الكتب المقدسة في صورة الخطيئة الأصلية⁽¹⁾. إن تجربة الدين هي تجربة تجاوز الحدود التي رسمتها الكتب النقدية للعقل، أي تجاوز الحدود العقلية والتجريبية معاً لا البقاء ضمن نطاقها. من هنا جاءت صعوبة فهم "الشر الجذري"، فهو شيء في ذاته، ولو أن هذا لم يحل دون اتسامه بقدر كبير من اليقين تطمئن النفس إلى وجوده. نعم، سبق لكانط أن قدّم في مقالة له بعنوان "فرضيات حول بدايات التاريخ البشري" تبريراً تنويرياً لظهور فكرة الشر، حيث تم ربط ظهوره بظهور العقل وانتصاره على الجزء الحيواني فيه، مُبرزاً "أن تاريخ الطبيعة ابتدأ بالخير لأنها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان"⁽²⁾، كما قدم تفسيراً علمانياً لقصة السقوط حينما اعتبره مجرد استعارة لانتقال الإنسان من لحظة الحيوانية إلى لحظة الإنسانية، أو من تاريخ الطبيعة إلى تاريخ العقل، وأخذ الإنسان زمام أمره. أما في الكتاب الذي

(1) انظر الدين في حدود، ص 63.

(2) كانط:

Kant, E., *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, in *Opuscles sur l'histoire*, tr. De S. Piobetta, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 154.

خصصه للمسألة الدينية فقد أمسى الشر مبدأ يتسم بصفة جعلته يبتعد عن العقل ويرقى إلى مرتبة المسلمات القبليّة، وهي صفة "الجزري". إن الربط بين "الشر الجزري" وكل من الدين والعقل والحرية يرمي إلى أن الحرية الإنسانية مهددة في جوهرها، ومن ثم وجب معالجة هذا التهديد الدائم في التخوم القريبة من أرض الفلسفة النقدية لا في داخلها، ولعل هذا هو ما يفسر عنوان الكتاب.

ولم تكن الغاية من إدخال هذا المبدأ الجديد، "الشر الجزري"، إلى فلسفته فقط إعادة النظر في طبيعة الدين، بل وفي طبيعة الإنسان وفي تعريفه أيضاً، طالما أن القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقي للإنسان. وبالفعل، كان أول أمر أعلنه كانط بهذا الصدد هو أن "الشر الجزري" موجود في داخل الإنسان، وليس آتياً من خارج، كأن تنسبه إلى كائن ماهر كما تقول الأديان، لأن تحميل الإنسان مسؤولية ما يقتضيه من شرور وأخطاء هو من الثوابت الفكرية لفلسفة التنوير الكانطية. حقاً، إننا لا نعرف أصل "الشر الجزري" ولا حقيقته، لأنه من باب الشيء في ذاته (النومين)، ولكن علاقته بالحرية والعقل يمكن البرهنة عليها.

ولنقف بعض الوقت عند نعت "الجزري" في عبارة الشر الجزري حتى نتبين مداه في النيل من الطبيعة البشرية. فهذا النعت له عدة دلالات، من بينها أن الشر يوجد في كُنه الطبيعة البشرية وليس في أعراضها ولواحقها، مما يجعله مبدأ فطرياً حيث ينشأ مع الفرد منذ ولادته⁽¹⁾، وهنا نُلفي كانط متفقاً مع هوبز عندما يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنه شرير بطبعه، لأنه قد يعلم الأمر الأخلاقي ولا يعمل به، ما دام يفتقر إلى القدرة على العمل به كما يقول بول ريكور⁽²⁾؛ كما يعني نعت "الجزري" أن الشر عام على كل الجنس البشري، ولا يمكن أن يُستثنى أحدٌ منه مهما بلغت درجة كماله؛ وبالنظر إلى صلتها بمبادئ الأخلاق يدل نعت "الجزري" على أن الشر يصيب بفعله التخريبي الأساس العميق لكل القواعد الأخلاقية، لكن دون أن يكون قادراً على إبادة إرادة فعل الخير، لأنها هي الأخرى جذرية في الإنسان، إن لم تكن أكثر جذرية من الشر، لأنها

(1) عن تعريفه للطبيعة والفطرة، انظر مثلاً. الدين في حدود، ص 39.

(2) عن الشعور بعدم القدرة على الفعل يقول ريكور: "هنا تصبح مشكلة الشر أكثر حدة: الشر يُظهر لي بأن اليقين الذي أمتلكه بشأن "القدرة على الفعل" يتطلب في نفس الوقت إمكانية نوع من "عدم القدرة على الفعل" الذي يجلبه اكتشاف "ميلنا" نحو الشر" مقدمة كتاب روبول، م.م.، ص 12.

توجد في ماهيته، بينما لا يوجد الشر إلا في طبعه. إجمالاً، الشر جذري في الإنسان لا بمعناه الظاهر ولكن بمعناه الباطن، أي بوصفه شيئاً في ذاته. غير أن جذرية الشر لا تعني البتة أنه وراثي، أو أنه قَدري، لأن من شأن ذلك إلغاء أي مسؤولية للإنسان إزاءه، والحال أن هذا الأخير سيظل في نظر كانط دائماً هو المسؤول الأول والأخير على كل أفعاله طالما أنه كائن عاقل وحر. وأخيراً، من تبعات جذرية الشر وشموليته أن أذاه امتد حتى إلى المؤسسة الدينية، الكنيسة، التي يُفترض أنها تقوم برعاية الخير، فيصيبها بالانحراف عن خطها بتحويل ما هو وسيلة إلى غاية، فتصبح ممارسة الشعائر هي القصد الأول والأخير من الشريعة، وكأن كل تقعيد وتأصيل لها، وكل فعل لإضفاء الطابع المؤسسي عليها، هو إيذان بفسادها وتسرب الشر إليها.

إن الاعتماد على مبدأ "الشر الجذري" للنظر في المسألة الدينية في علاقتها بالإنسان جعل قدراً كبيراً من التشاؤم يتسرب إلى رؤية كانط الفلسفية⁽¹⁾. ذلك أن التوازن المعقد بين الخير والشر يحول دون أن تكون كل أفعال الإنسان موافقة للقانون الأخلاقي وعلى نحو دائم، مما قد ينسف فكرة التقدم الأخلاقي المطرد العزيز على كانط وأهل التنوير. ومن البين بنفسه أن مفهوم "الشر الجذري" مضاد لمفهوم التقدم التنويري على أكثر من مستوى، من ذلك مثلاً أنه بينما يوجد المفهوم الأول في أصل الإنسان، فإن الثاني، مفهوم التقدم، يوجد في أفق تطور تاريخه، مما يجعل "الشر الجذري" مفهوماً لا زمانياً، في حين يرتبط مفهوم التقدم بالزمان ارتباطاً صميمياً، وهو ما يفسر طابعية التفاؤلي. ومع ذلك، أي بالرغم من الطابع الميتافيزيقي لمبدأ الشر، لم يتخل كانط عن مفهوم التقدم، بل إن تشبّهه به هو ما حدا به إلى تحليل مفهوم الشر تحليلاً أنثروبولوجياً ووضعه في أفق التغلب عليه ولو بالاستعانة بالوسائل الدينية، كاللطف الإلهي والإقتداء بنموذج الإنسان الكامل الذي هبط علينا من السماء في شخص المسيح.

إن انتماء مفهوم "الشر الجذري" إلى مجال الشيء في ذاته (النومين) يجعل فهمه وتفسيره أمراً مستعصياً. نعم يمكن البرهنة على صلته الذاتية بالحرية، بوصفها قراراً أولياً واعتباطياً يمكن أن يختار فعل الشر بدون تبرير؛ إلا أن الحرية بدورها غير قابلة للفهم أو

(1) انظر مايكلسون، م.م.، ص 10.

الردّ إلى علة سابقة تفسرها⁽¹⁾؛ وحتى إن عاندنا وحاولنا معرفة مصدر الحرية بردها إلى الإنسان، فسيكون علينا أن نعرف ماهية الإنسان، التي تنتسب، كالحرية، إلى الشيء في ذاته، مما يمتنع الوقوف على حقيقتها. وكيلا يذهب بنا التسلسل إلى اللانهاية، سيكون علينا أن نقنع بارتباط الشر الجذري بالحرية، شأنه في ذلك شأن مبدأ الخير، دون أن نبحث عن سر ذلك.

من جهة أخرى، هناك مستوى آخر للوقوف على أصل الشر في الإنسان، وهو مستوى القوى البشرية، من حساسية وفهم وعقل. إن موقف كانط في هذا الصدد غامض، ولكنه بصفة عامة لا يردّ فعل الشر إلى الحساسية وميولها الجسمية، ولا إلى العقل ومبادئه الضرورية، وإنما إلى اختلال التوازن بينهما، أو بالأحرى إلى قلب الترتيب المنطقي بينهما. فعندما تصبح الأوامر الأخلاقية خاضعة لمطلب الحساسية يحدث الشر، أي أن الشر ينشأ عندما تُعطى الأسبقية للأهواء على حساب العقل.

ولتفسير صلة مبدأ الشر اللازماني بفعله الزماني، بوسعنا استعمال مبدأي القوة والفعل. ذلك أنه ليس من الصعب أن نتصور بأن الميل والاستعداد كليهما يشتركان في أنهما موجودان في الإنسان بالقوة لا بالفعل، أي أنهما يوجدان قبل صدور أفعال الخير والشر عنهما. لذلك كان لا بد من وجود فاعل يُخرجهما من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل هو الحرية، وإن كانت من الأشياء في ذاتها. فالحرية هي التي تُخرج إمكان الخير والشر في الإنسان إلى الفعل، وكأن علاقة الاستعداد والميل بالخير والشر هي كعلاقة القوة بالفعل، فالخطيئة ممكنة بسبب ميل فطري في الفرد، لكنها لا تصبح خارجة إلى الفعل إلا بفضل الفعل الحر للإنسان، ونفس الأمر بالنسبة للخير. هكذا تقوم الحرية بتحويل "الشر الكلي" الموجود في النوع البشري إلى "شر فردي" جزئي يقوم به إنسان ما، مما يؤدي إلى حل الإشكال القائم بين القول بأن الشر فطري في الإنسان، والقول بأن الخطيئة (التي هي الشر بامتياز) هي نتيجة فعل الحرية، أي بين القول بأن الشر موجود في الإنسان قبل الحرية، والقول بأن الحرية هي التي تزرع الشر في الإنسان. ذلك أننا عندما نقول بأن الشر موجود في الإنسان على شكل إمكان، وأن الحرية هي التي تُخرجه إلى الفعل، نكون قد تلافينا التناقض بين القبلية والبعدية، بين

(1) عن أن الشر أساسه في الحرية لا في الخطيئة انظر الدين في حدود، ص 58، 63؛ انظر أيضا بروش م.م، ص 117.

اللازمان والزمان.

وبالرغم من أوجه التشابه والتعايش بين مبدأي الشر والخير، فإنهما لا يوجدان في منطقة واحدة من الذات البشرية بل في منطقتين منفصلتين بسبب أفعالهما المتنافية. فالشر يوجد موطنه في النزوع أو الميل من الكيان البشري، والخير في منطقة الاستعداد، أو قل إن الشر يوجد في طبع الإنسان، والخير في ماهيته. فالطبيعة البشرية مستعدة للخير، مائلة إلى الشر. ويتضح من هذا التقسيم الوظيفي والجغرافي أن الخير أقرب إلى المقوم الذاتي للإنسان، بينما يبدو الخير وكأنه أقرب إلى العرض الجائر، علماً بأنهما معا فطريان ويخرجان من منبع واحد هو الحرية. ولا ضير في أن يتعايش هذان المبدآن المتضادان، الخير والشر، في النفس البشرية الواحدة، لا لأنها بالطبيعة محل للمتضادات وحسب، كتضاد الحرية مع الضرورة، والنهاية مع اللانهاية، ولكن لأنها أيضاً لا تستطيع أن تعيش إلا في خضم الصراع الدائر بينهما حتى تثبت جدارتها. ولا تعني العلاقة الضدية بين النزوع والاستعداد أن لهما نفس المحركات ونفس النتائج ونفس الأدوار بالنسبة للنفس، فالميل تحركه الأنانية وحب الذات سعياً وراء السعادة الشخصية، ولذلك كانت وسيلته "إفساد أساس كل القواعد الأخلاقية"⁽¹⁾؛ بينما الاستعداد نحو الخير يحركه الوفاء للقيم الأخلاقية سعياً وراء تحقيق الفضيلة والسعادة للجميع، ووسيلته الامتثال للأوامر الأخلاقية.

إن تعايش مبدأي الخير والشر داخل النفس البشرية يدل على أنها ليست جوهرًا بسيطًا، لكن من غير أن يدل هذا على أن النفس مزيج بين الخير والشر، كأن تقول إنها تشكل حالة وسطى بينهما، بل إن كانط كان يصّر على أن لا وسط بين الخير والشر، وأن الإنسان إما أن يكون خيرًا أو شريرًا، ولا يمكن أن تصدر عنه أفعال خيرة وشريرة في نفس الوقت، أي تجمع في نفسها بين الخير والشر⁽²⁾. وهذا ما يحملنا على القول بأن العلاقة بين الخير والشر داخل الذات البشرية لا يمكن أن تكون على غرار علاقة القوة بالفعل، أو الصورة بالمادة، وهي العلاقة التي تقضي بأن أحد الضدين يطلب الآخر لكي يتحد به ويخرجه إلى الفعل، ليتكون منهما شيئًا واحدًا آخر لا صلة له بطبيعة العنصرين اللذين كوّناه، بل إن العلاقة بينها علاقة تضاد، على أن نفهم أن هذه العلاقة لا تقضي

(1) الدين في حدود، ص 58، انظر أيضا مايكلسون، م.م.، ص 104.

(2) عن موقفه المعارض لطبيعة وسطى بين الخير والشر انظر مثلاً. الدين في حدود، ص 41-43.

بأن ينقلب أحد الضدين إلى ضده، فيصير الشر خيراً أو العكس، وإنما تعني أن الإنسان الحامل لهما هو الذي يتحول من شرير إلى خير، أو العكس. إجمالاً، الإنسان ليس طبيعة متوسطة بين الخير والشر، بل هو ساحة للصراع بين محركيهما على امتلاكه، فتارة يكون خيراً، وأخرى شريراً، لأنه لا توسط بين الخير والشر. ولعل هذا الطابع المتضاد للنفس البشرية هو مصدر ضعفها وهشاشتها أمام إغراءات الشر العديدة. ولذلك يمكن اعتبار كتاب الدين بمثابة اعتراف غير مباشر بتراخي وضعف الإرادة العاقلة، التي تحقق العنصر الخير من الإنسان، أمام الميول الحيوانية والشريرة التي تسم الطبيعة البشرية، الأمر الذي لم يكن متصوراً في المرحلة النقدية من التفكير الكانطي.

ومن الواضح أنه بعد إدخال فكرة الشر الجذري إلى الحقل الأخلاقي أضحي حقلاً متوتراً، بعد أن كان منسجماً في كتاب نقد العقل العملي نتيجة امتثال صارم للأمر الأخلاقي الذي تمليه الإرادة الحرة على الفرد. ولذلك، يُقاس مدى تقدم الوعي الديني والأخلاقي بمدى اتساع أو ضيق الهوة التي تفصل صرامة قوانين الشريعة عن إرادتنا، أي بوعينا بمدى المسافة التي تفصلنا عن الشر، وليس فقط بالإيمان بالعقائد أو ممارسة الشعائر الدينية.

7. الأمل الجذري

إن أخذ العناصر السابقة في الحسبان يجعل حل مشكلة الشر أمراً صعباً للغاية، لأننا لو سلّمنا بأن الشر فطري وعام، فلن يكون لنا أمل في القضاء عليه جذرياً إلا بثورة جذرية تكون هي أمل الإنسان في تطوير طبيعته المتناقضة. وبفضل استعمال كانط لمجموعة من المفاهيم المستمدة من الوحي ومن العقل العملي، تمكن من إثبات إمكان هذا الأمل في ثورة أخلاقية جذرية، ولكن بوصفها مسلّمة إيمانية. وتمهيدا لذلك، أي لكي ينفلت من المفارقة التي يعاني منها الكائن البشري، قام كانط بتمييز بين مفهومي الجذري والمطلق. فالقول بأن الشر جذري وعام، لا يعني أنه مطلق؛ فهو، كما مر بنا، يخرب أساس كل القواعد الأخلاقية، إلا أنه غير قادر على تدمير مبدأ الإرادة الحرة بوصفها أداة احترام القانون الأخلاقي، كما أنه لا يستطيع تبديد الأمل في الإصلاح والرجوع إلى طريق الفضيلة؛ أو بالأحرى إذا كان الشر الجذري قادراً على تحطيم الاستعداد للخير، فهو غير قادر على استئصال مبدأ الحرية في الإنسان بجعلها تذهب

في اتجاه واحد عند القيام بأفعالها. وهذا هو معنى أن يوصف الشر بالإمكان في مقابل الضرورة التي يوصف بها الخير، لأنه لو اعتبر الشر ضروريا في الطبع البشري لما حق لنا أن نعود بأصله إلى مبدأ الحرية، ليصير قدراً مطلقاً. وهذا يعني أن الأمل مطبوع في جبلّة الإنسان الأخلاقية، لأن الإنسان، مهما بلغت درجة فساد أخلاقه لا يفقد واعز الخير فيه، مما يترك الباب مفتوحاً أمام إصلاحه. ومن البين بنفسه أن الإصلاح لا يهدف إلى استحداث الاستعداد للخير في النفس الإنسانية، لأنه قائم فيها مسبقاً، وإنما يقصد تقويته ورفعته إلى مرتبة الكمال⁽¹⁾. ولا يخفى أن إعادة ترتيب ميزان القوى داخل النفس البشرية لصالح الاستعداد للخير، على حساب الميل إلى الشر، تتطلب ما يشبه "خلقاً جديداً" للإنسان، وهو مفهوم مسيحي استمدّه كانط من البروتستانتية، وبخاصة من الطائفة التّقوية التي ينتمي إليها، ولكنه أعطاه مضمونا آخر لكون "الخلق الجديد" في نظره يعتمد على النفس في القيام بالفعل الحسن⁽²⁾.

وهنا يمكن للمرء أن يتساءل هل فعلاً يستطيع الإنسان أن يقوم بنفسه بهذه الثورة، بهذا الخلق المتجدد، وهو شرير بطبعه، أم عليه أن يستنجد بالمدد الإلهي لتحويل طبيعته الشريرة إلى طبيعة خيرة؟ كانط لا يُخفي أن هذه الثورة تتطلب مدداً إلهياً، فتحقيق الخير المطلق رهين بالأمل في تدخل الله، مثال الخير وعلته. مما يعني أن الإرادة الحرة ليست علة كافية لتحقيق الأمل الإنساني في تحقيق الخير المطلق والسعادة القصوى. لكن بحكم الطبيعة الاختيارية والتحكّمية للرحمة الإلهية وعدم قدرة الإنسان على فهمها، وبحكم أن حدوثها يبقى سراً من الأسرار، يصبح الاتكال عليها كلياً لتطوير الأخلاق الفاضلة أمراً غير مجدي، لذلك "ليس من المهم، ولا من الضروري للإنسان أن يعرف ما ذا فعل الله أو ما ذا سيفعل بالنسبة لخلاصه"، وإنما المهم أن يعرف ما ذا يجب عليه أن يفعله هو من أفعال خيرة لكي يكون جديراً باللفظ الإلهي⁽³⁾. إن الجود الإلهي ضروري لتعويض نقص مجهودنا للوصول إلى الكمال الأخلاقي⁽⁴⁾، لكنه لا يمكن أن يعوّض المجهود الشخصي لتطوير الإيمان والعنصر الخير في الإنسان، لأن

(1) انظر الدين في حدود، ص 69.

(2) انظر نفسه، ص 70-71، 76، 77.

(3) انظر نفسه، ص 76.

(4) عن ضرورة الجود الإلهي لتكميل نقص الإنسان، انظر نفسه ص 229.

هذا المجهود هو الذي يؤهل الإنسان لأن ترعاه العناية الإلهية بلطفها، إن هي أرادت ذلك، فينتقل بفضلها إلى مستوى الكمال. أما المعجزات، فهو وإن كان لا ينكرها من حيث المبدأ، لا يرى فيها نفعا كبيرا فيما يخص تقوية الإيمان وتطويره، والعبرة كما قلنا هي في الاعتماد على النفس لتطوير المبدأ الخير فيها⁽¹⁾.

وفي هذا السياق، سياق حل مشكل الشر وتطوير الطبيعة الخيرة في الإنسان إلى مرتبة الكمال، طرح كانط فكرة "الإنسان الكامل"، المسيح، باعتباره نموذجا على الإنسانية واجب الإقتداء به والرقى إليه. إن المسيح في نظر كانط هو الذي يضمن الأمل في السعادة والخلود. ولا تكبر قيمته النموذجية بالقول بأن له أصلا إلهيا، لأن الفاعل الأخلاقي لن يجني نفعا من وراء ذلك في حياته العملية، في حين عندما يُنسب إلى الإنسانية تزايد قيمته النموذجية أمام الإنسان لكي يقوم بالتضحية اللازمة أملا في الانتقال إلى منزلة أعلى في عالم الأخلاق. نعم، من المستحيل الارتقاء أخلاقيا إلى مرتبة هذا النموذج الذي لم يصنعه العقل بنفسه وإنما أتى إليه من السماء، لكن وجوده التاريخي والواقعي يعطي الأمل بإمكان تحقيق ذلك عن طريق العقل، وإن كان يقتضي ضمانا ودعما من الله⁽²⁾.

وتطوير العنصر الخير في الإنسان لا يكون فقط بالاتجاه نحو إصلاح الفرد، بل عليه أن يمتد أيضا إلى الجماعة، لأن مسعى الكمال الفردي لا يتحقق دون الكمال الجماعي، حيث يكون هذا الأخير أيضا أداة وإطارا للوصول إلى الكمال الفردي. وهذا ما حدا بكانط للكلام عن ضرورة خلق جماعة أخلاقية مثالية هي الكنيسة غير المنظورة، مدخلا إياها في باب الواجب الأخلاقي للعقل العملي، لأنها تسمح بتطوير عقل وأخلاق الفرد داخل الجماعة، ولأنه بدونها لا يمكن التغلب على مبدأ الشر⁽³⁾.

(1) انظر نفسه، ص 114؛ ويقول عن المعجزات في رسالة إلى فيشته "إذا استطاعت المعجزات أن تكون ضرورية في البداية [بداية الدعوة] فإنها الآن عديمة الفائدة في تأسيس الدين، الذي يمكن أن يستمر ويبقى فقط بمبادئه العقائدية"، ص 159.

Kant, E., *Lettres sur la morale et la religion*, trad. Par J-L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 159.

(2) عن كون فكرة المسيح تلعب دور نموذج الكمال بالنسبة للإنسانية، انظر الدين في حدود، ص 85.

(3) يعرف الكنيسة غير المنظورة بقوله: "الفكرة البسيطة لوحدة كل الناس الطيبين تحت حكومة إلهية عالمية، مباشرة وأخلاقية تلعب دور النموذج بالنسبة لكل الكنائس التي يقترح الناس تأسيسها"، نفسه، ص 136؛ عن دور الكنيسة غير المنظورة في الخلاص الجماعي، انظر القسم الأول من الجزء الثالث من نفسه، ص 160-131.

لكن هناك سببا آخر لضرورة إصلاح المجتمع لغاية إصلاح الفرد، وهو أن الوجود الاجتماعي هو أحد أسباب الشر، لأن الفرد لا يعرف الميول الشريرة، كالغيرة والطمع والحسد والأنانية والاستبداد إلا حينما يصبح عضواً في جماعة، وإلا فإنه عندما يكون منعزلاً يكون في منأى عن هذه الميول⁽¹⁾. وإذا كان كانط قد تصور الكنيسة عبارة وحدة شبه سياسية بين كل الأخيار في العالم، على غرار الجمهورية العالمية، فإنه كان يناهض تبنيها لأحد الأنظمة السياسية المعروفة، كالملكية والأرستقراطية والديموقراطية، لتسيير شؤونها، ويفضل أن يكون نظامها شبيهاً بالأسرة، فالله بوصفه المشرع الأعظم يرسل ابنه لينوب عليه لينظم الكنيسة الخيرة.

من مفارقات الفلسفة الكانطية أنها تركت للدين مهمة الإجابة على السؤال الثالث من أسئلتها النقدية، وهو سؤال الأمل المسموح به للإنسان؛ هل نعدّ هذا اعترافاً ضمناً بعدم قدرة الفلسفة على الإجابة عليه، تمهيداً لتحميل الدين دوراً نقدياً يقوم بموجبه باكتشاف حدود الفلسفة، وبالتالي حدود العقل في مجال الإيمان، ليوّسع بذلك مساحة التسليم والإيمان بالعقائد غير المشروطة فيه على حساب مساحة النقد؟ لا نعتقد ذلك، خصوصاً إذا عرفنا بأن كتاب الدين في حدود بساطة العقل هو كتاب أخلاقي أيضاً، بالإضافة إلى كونه كتاباً للنظر في الإيمان، أو بالأحرى إنه كتاب أخلاقي بلغة الإيمان الديني.

إن اكتشاف البعد الإيماني في العقل البشري، أو قل اكتشاف "الأنا الإيمانية"، كان ثاني تحوّل أجراه كانط على الذات البشرية، بعد التحول الذي قام به في كتبه النقدية في صورة اكتشاف "الأنا الأخلاقية"، في مواجهة "الأنا النظرية التأملية"، التي دأبت الفلاسفات القديمة والوسطوية والحديثة على تقديمها بوصفها حقيقة الإنسان المميزة له عن غيره. إن إدراك العلاقة المباشرة بين الأنا العملية - الأخلاقية والأنا الإيمانية ليس أمراً صعباً، مما يحملنا على القول بأن المآل الديني للفكر الكانطي كان منتظراً منذ كتابيّ نقد العقل العملي ونقد قوة الحكم الجمالي.

وكان من نتائج التحول الثاني للأنا أن أعاد كانط النظر في تعريف الإنسان، حيث صار مبدأ الشر يتزاحم مع مبدأ الخير في تحديد هويته، مما جعل حقيقة الإنسان

(1) انظر نفسه، ص 125.

متضادة، بعد أن كانت في نقد العقل العملي بسيطة ومنسجمة، أي قائمة على سيادة عنصر الخير فيها. والقول بأن الشر عنصر بنوي في ماهية الإنسان معناه أن الحرية نالت قسطها من التغير؛ فلم تعد فقط فعلا متعاليا لصياغة الهوية البشرية عن طريق الواجب الأخلاقي، أي تلعب دورا إيجابيا في تحديد حقيقة الإنسان، بل أُمست مصدراً للشر، أي لخلق أفعال هوجاء لا معنى لها ولا واعز أخلاقي يردعها. ومع ذلك، دخل الإنسان التاريخ بسبب فعله للشر، فبه صار قادراً على كتابة تاريخ الحرية، الذي يتضمن من بين ما يتضمن واجب الإيمان. إن استمرار موضوع الحرية مطروحاً في كتاب الدين دليل على أن كانط لم يتنازل عن مبادئه النقدية والتنويرية في تحميل الإنسان مسؤوليته الكاملة على كافة أفعاله، ولو كانت من باب الخطيئة الكبرى. وتحميل الإنسان وزر كل أفعاله معناه أنها صادرة عنه بوصفه كائناً حراً عاقلاً. هكذا ظلت الحرية أداة فعالة لتحليل موضوع لم يكن من الممكن للفلسفة النقدية تلافي النظر فيه، وهو موضوع الشر. من هنا يبدو وكأن كانط أَلَفَ كتاب الدين للبرهنة على إمكان الأمل المسموح به، وهو القضاء على الشر، مما يضيفي على فلسفته طابعا طوباوياً⁽¹⁾.

أما الوسيلة التي يمكن أن "تحقق" هذا الأمل تمهيدا للخلود والسعادة، فهي الإيمان؛ لكن الطريق إليه معقد وممتلئ بالمفاجآت. إن انغراز الشر في فطرة الإنسان العميقة لا تبشر بالقضاء عليه نهائياً أو اقتلاعه من جذوره، اللهم إلا إذا جازفنا باقتلاع الإنسان نفسه. ومع ذلك، هناك أمل لتطويقه وتطوير المبدأ المضاد له، مبدأ الخير، عن طريق الإيمان. بيد أن هذا الطريق لن تكون له فائدة ما لم يرقم أولاً على الاعتماد على النفس والعمل بمقتضى الأوامر الأخلاقية الصادرة عن العقل البشري بوصفها أوامر إلهية، لا إرضاء لله أو أملاً في الثواب والمغفرة لأن في هذا مسٌ بحرمة الدين وقديسيته، وإنما وفاء للقانون الأخلاقي. هكذا تبقى الأخلاق روح الإيمان الديني نفسه⁽²⁾.

لقد كان البحث عن الأمور الخالصة، أي البسيطة، هو شعار الفلسفة الكانطية. فقد انتقلت من العقل الخالص، إلى الإرادة الخالصة، فإلى الإيمان الخالص، ومع ذلك

(1) "أن يصبح [الإنسان] حراً هو "أن ينعتق من عبودية قانون الخطيئة لكي يعيش حسب [مبدأ] العدالة" هذا هو الريح الأسمى الذي يمكن أن يجنيه"، نفسه، ص 125.

(2) يطرح كانط "مبدأ غير محتاج للبرهان: كل ما يفكر أن يفعله الإنسان، باستثناء السلوك الحسن، من أجل إرضاء الله هو ببساطة حماقة دينية وعبادة مزيفة لله"، نفسه، ص 224-225.

ظل التركيب يلاحق هذه المبادئ، ويلاحق الإنسان نفسه، مما يبشر بأن حقيقته مفتوحة أصلاً على التعدد والاختلاف، وليست حقيقة خالصة من الشوائب. كما أنه على الرغم من أن فلسفة كانط قامت برحلة طويلة من مجال الطبيعة إلى مجال الحرية فإلى مجال الإيمان، فإن العقل ظل هو المنارة التي تضيء هذه الرحلة عبر فضاءاتها المختلفة، لا بمعنى أن الهاجس المعرفي ظل هو المتحكم في تأمل الظاهرة الدينية، لأن كانط، منذ الكتابات السابقة على النقد، تخلص من فكرة إخضاع الدين للقصد المعرفي، ولكن بمعنى أن العقل ظل هو المحك العادل والنزيه لامتحان مدى صلاحية العقائد والأمثال الدينية للإيمان، أي ظل هو مفتاح فهم ظاهرة الإيمان المستغلقة.

كانت رغبة كانط أن يُترك نهر الدين يجري في مجراه الطبيعي الواسع، وأن لا يتم تحويله إلى مجار اصطناعية ضيقة لا تتلاءم مع سليقته فيسقط في ضروب من التطرف الأحمق التي تقضي على نبل مبادئه وشرف رسالته. لقد ضحى بالمعرفة في سبيل الإيمان، لكي يثبت أن الإيمان فوق المعرفة، لا تبخيساً لقيمتها واستهانة بضرورتها، وإنما "لضمان" إمكانها. وقد يتساءل المرء أي نوع من الإيمان ضحى كانط بالمعرفة من أجله: هل هو "الإيمان الأخلاقي-العقلي" الذي أفرزته الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان، أم "الإيمان الديني الخالص" كما عرض ملامحه في كتابه عن الدين، والذي كان نتيجة تقاطع العقل بالوحي؟ إننا نعتقد أنه من العبث البث في أي منهما كان محط إثارة، لأنهما معاً كانا يمثلان وجهين لفكر واحد، ولأنهما معاً يشتركان في عمقهما الأخلاقي الصادر عن الإرادة الحرة والعاقلة للإنسان.

فلسفة الدين عند هيغل أو الدين داخل النسق الهيجلي

د. ميثم محمد يسر⁽¹⁾

في البداية يجب ان نعرف ما هو النسق؟ وخير من يوضح لنا ذلك هو هيغل نفسه، يقول: (إن كل جزء من اجزاء الفلسفة هو بدوره "كل فلسفي" فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها مكتملة بذاتها، ومع ذلك ففي كل جزء من هذه الاجزاء نجد الفكرة الفلسفية في صورة جزئية خاصة، أو في وسط خاص، ولما كانت كل دائرة منفردة تمثل شمو لا حقيقيا فانها تحطم الحدود التي فرضها عليها وسطها الخاص، لتخلق دائرة اوسع، والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مؤلفة من عدة دوائر، وتفهم الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر، لكن الفكرة ككل تتكون في الوقت نفسه عن طريق نسق هذه الاطوار الجزئية وكل منها هو عضو ضروري في التنظيم كله⁽²⁾).

ومن هذا النص يوضح هيغل نسقه الفلسفي بشكل واضح، فرغم ان كل جزء يمثل دائرة مكتملة بذاتها أي لا تحتاج إلى الآخر حتى تفهم بل هي "كل بذاتها"، الا ان هذه الاجزاء مرتبطة بعضها البعض الآخر حتى تؤلف شيئا كلياً أو دائرة فلسفية متكاملة أو هي الدائرة الكبرى.

وفي موضع اخر يوضح هيغل معنى النسق فيقول: (انه ما لم تشكل الفلسفة نسقا فأنها لن تكون نتاجا علميا، فالتفلسف غير النسقي لا يمكن ان نتوقع منه سوى ان يكون تعبيراً عن خصائص شخصية خاصة بالعقل، دون ان يتضمن مبدأ ينظم مضمونه)⁽³⁾. ثم يقول: (إن دقائق الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية في النسق)⁽⁴⁾.

(1) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة واسط، العراق.

(2) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، ط 3، سنة 2007، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ص 70.

(4) المصدر نفسه، ص 70.

إذن فالفلسفة هي عبارة عن نسق مترابط ترابطاً عضوياً، وما لم تكن كذلك فهي لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي (الهيغلي)، بل هي نشاطات عقلية متخبطة وغير مترابطة، أي أنها لا تكون أفكاراً معرفية متكاملة، وما لم تكن كذلك فهي لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي ضمن صفات الفلسفة الكلية والشمول. وهذا لا يحدث ما لم تكن داخل نسق⁽¹⁾.

ثم يدافع هيغل عن النسق (المذهب) ضد منتقديه فيقول: (كثيراً ما يسيء فهم كلمة نسق فهذه الكلمة تشير إلى فلسفة ضيقة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل العكس إن الفلسفة الأصلية هي التي تجعل من النسق مبدأً يشمل جميع مبادئ الجزئية الأخرى)⁽²⁾.

ويمكننا عرض مخطط أساسي للنسق الهيغلي حتى نعرف من خلاله أين موقع الدين منه.

يقسم هيغل فلسفته أولاً على ثلاثة أقسام أساسية:

- 1- المنطق، 2- فلسفة الطبيعة، 3- فلسفة الروح
- 1- المنطق: يتناول الفكر المجرد، والمنطق كما يقول هيغل: (يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل خلقه العالم والروح المتناهية)⁽³⁾.
- 2- أما الفلسفة الطبيعية فتدرس سيروية واثار انتشار الفكرة (الروح) فمن الطبيعة حيث تخصص⁽⁴⁾.
- وفلسفة الطبيعة تتضمن (علم الطبيعة الميكانيكي)، و(علم الطبيعة الفيزيائي)، و(علم الطبيعة العضوي)⁽⁵⁾.

3- أما فلسفة الروح فتهتم بالفكرة حينما تصبح واعية أي أنها ترتقي إلى الوعي

-
- (1) هيغل، ظاهريات الروح، ترجمها وقدم لها بدراسة متصلة وعلق عليها الدكتور امام عبد فتاح، دار التنوير، بيروت، ط 3، ص 31.
 - (2) هيغل، الموسوعة الفلسفية، ص 27.
 - (3) ولتر سيتس، هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، ص 131. كذلك: رينه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة نهاد رضا، دار الأنوار، بيروت، ص 136.
 - (4) ولتر سيتس، هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 218-219. كذلك رينه سرو، هيكل والهيكلية، ص 136.
 - (5) المصدر نفسه، ص 136-137.

الكلي أو ما يسميه الروح الالهي. وهي تشتمل على ثلاثة اقسام: الاول: الروح الذاتي، ونعني بها النفس هي من حيث مبدا حياة وفسولوجيا الروح التي تتناول الوعي وتجلياته الاولى وعلم النفس بحصر المعنى الذي يتأهل حول نفسه واليته. والثاني: هو بعد ذلك علم الروح الموضوعي الذي يتمثل في القانون والاخلاق العامة - ومن ثم الدولة⁽¹⁾. وفي القسم الثالث فهو ينتقل إلى الروح المطلق حيث تقسم الروح المطلق إلى:

1- الفن، 2- الدين، 3- الفلسفة

هنا تتوقف مسيرة الروح، ولا تشتمل على نقيض موضوع، لأنها بلغت حالتها العليا، فهي التركيب النهائي وهي الفكرة المطلقة، وفيها يتطابق الفكر البشري مع الفكر الإلهي⁽²⁾.

إن ما يهمنا هنا هو الدين. ونلاحظ ان الدين هو في مرحلة من مراحل تجلي الروح، انه في مرحلة أو فصل الروح المطلق، وانه الحد الوسط، أو المرحلة الوسطى بين الفن والفلسفة⁽³⁾.

يعرف هيغل الدين في فصل الروح المطلق ((إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق على ما يتصوره أو يمثله الروح المتناهي))⁽⁴⁾.

إذن الدين داخل النسق الهيجلي يكون في مرحله الاخيرة، أو في الثلاثية الاخيرة من ثلاثيات هيجل ان جاز التعبير، ثلاثية (الفن - الدين - الفلسفة) وانه محاولة لاتصال المتناهي (الإنسان) باللامتناهي (الله).

إن الدين هنا هو تمثيل والتمثل هو المرحلة الوسطى بين الحسي والفكر الخالص، فالدين فيه جزء من الحسي، وجزء اخر من الفكر المطلق الخالص⁽⁵⁾.

(إن العقل لا يرفع دفعة واحدة من ادراك المطلق، على انه موضوع من موضوعات الحس، كما هو الحال في الفن أي ان ادراكه على انه فكر خالص كما هو الحال في

(1) رينيه، سرو: هيغل والهيغلية، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ص 140.

(3) حسين، فريال، نقد فلسفة هيجل، ص 123.

(4) هيغل، فينومولوجيا الروح، ص 302.

(5) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 60-61. وكذلك د.امام عبد الفتاح امام، الفلسفة السياسية عند هيغل، ص 26-30.

الفلسفة، انما هناك مرحلة وسطى لا يدرك بها المطلق بطريقة حسية خالصة، ولا بطريقة عقلية خالصة وهذه المرحلة الوسطى هي الدين⁽¹⁾.

(إذن مضمون المطلق هو الفكر، ويتخذ هذا الفكر المطلق في الفن صورة الموضوع من موضوعات الحس، ويتخذ في الفلسفة صورة الفكر الخالص، حيث يصبح المضمون والصورة واحدة، فكل منهما يعبر عن فكر)⁽²⁾.

أما في الدين فنجد المضمون هو نفس مضمون الفلسفة، أي الفكر المطلق، ولكن الصورة متوسطة، فهي من جانب حسية ومن جانب آخر عقلية، وهو ما اطلق عليه هيغل اسم (التمثل). والتمثل يعني الفكر أو اقسام الصورة أو الفكر (المجازي)، ويضرب مثالا على التمثل (الفكرة المعروفة عن خلق العلم)، فهذه الفكرة إذا ما فهمت فهما صحيحا وانها ليست حقلا زمنيا ولا حادثة، إنها مسار زمني للفكرة المطلقة، وتظهر في الفلسفة، وكأنها انتقال من المنطق إلى الطبيعة (أي من الفكر إلى الوجود، والانتقال من الفكر إلى الوجود هو انتقال منطقي لا زمني، ولكن الفكر الشائع (هو خاطئ) يفهم هذه الحقيقة على انها حادثة وقعت بالفعل والفكرة هنا هي ان الله خلق العالم في يوم مجهول من ايام الماضي، وهذا (تمثل) لأنه يعرض فكرة (كلية) ولكنه يعرضها في صورة حسية. فعملية الخلق عبارة عن تصور مستعار من العمليات التقنية والالية للإنسان وهي تمثل أصل العالم على انه حادث⁽³⁾.

ومثل آخر يشرح معنى التمثل، وهو شخصية الاب والابن في العقيدة المسيحية، الله الاب، والله الابن، والعلاقة بينهما، حيث نرى في البداية ان علاقة الاب بالابن علاقة حسية ولا يمكن هنا ان تؤخذ بمعناها الحرفي الدقيق، فهي علاقة متناهية وهي تقابل الحقيقة التي نعرفها وهي تمايز لحظات الفكر الشاملة داخل جوفها. فالكلي أي الاب يستخرج من جوفه الجزئي، الابن وفكرة تجسد السيد المسيح (الاله إنسان)، أي اتحاد اللاهوت والانسوت هي تمثل، وهي تشرح الحقيقة المركزية في الدين كله حسب رأي هيغل، أي وحدة الله والإنسان، وهي تعبر عن الحقيقة القائلة عن الله

(1) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 174.

(2) زكريا ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص 475.

(3) زكريا ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص 475.

بوصفه شخصا تمثل ايضا⁽¹⁾.

اذن فالدين مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، وان وجوده ليس صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، انما هو عمل ضروري من اعمال العقل في العالم، وهو تجل حقيقي للمطلق (الله)⁽²⁾.

من الفن إلى الدين

يربط الكثير من علماء الاجتماع بين الفن والدين. ويرون ان الفنون نشأت في حضن المعبد، أي ان بداية نشأتها كانت دينية⁽³⁾. ويضربون امثلة كثيرة على ذلك. فمثلا ان فن المعمار كانت اول نشأته من خلال إبداع اشكال جديدة للمعبد، كذلك تزيين جدران المعابد بالنقوش والتماثيل، تظهر بذلك فن الرسم.

وكذلك الاناشيد الدينية من خلال الاحتفالات التي تقام في المعابد والاماكن المقدسة تظهر بذلك فن الغناء والرقص، وهكذا ظهرت معظم الفنون من خلال الدين⁽⁴⁾. وعلى مر التاريخ نرى ان هنالك فنون ظهرت بسبب التأثيرات الدينية. فالكثير من الفنون لها بعد ديني واضح، بل ان لكل دين فنونه الخاصة به. أي ان العقيدة الدينية لها انعكاس وتأثير على روح الفنون وعملها وحتى شكل الفنان نفسه. فالعمارة الإسلامية والمأذنة الإسلامية والخط الإسلامي، والنقوش الإسلامية نابعة من واقع الروح الدينية الإسلامية وفي العصور الوسطى في اوربا، نجد ان الكنيسة عملت على احياء الكثير من الفنون، وفي مقدمتها الرسم وفن العمارة، ومن هذه الصلة يتضح ان الصلة وثيقة وواضحة بين الدين والفن⁽⁵⁾.

يقول هيغل (يستخدم الدين الفن لجعله الحقيقة الدينية أكثر محسوسة واسهل مثالا على الخيال. ان الفن يعطي الحقيقة بأشكالها المزوقة أكثر تعبيراً.... وأكثر مطابقة لماهيتها. ومن هذا القبيل أن الفن كان لدى الاغريق على سبيل المثال اسمى شكل

(1) المصدر نفسه، ص 178. كذلك: الخوري، بولس، في فلسفة الدين، ص 62-63.

(2) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 178.

(3) إبراهيم، زكريا، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة، ص 118.

(4) هيغل، المدخل إلى عالم الجمال، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ص 181.

(5) زكريا ابراهيم، مشكلة الفن، ص 119. كذلك ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 193.

يمكن فيه للشعب ان يتصور الالهة، وان يعي الحقيقة، ففنانو اليونان وشعراؤها خالقي الهتها. أي ان الفنانين اعطوا امتهم تصورا محدودا لحياة الالهة وافعالها كما اعطوا الدين مضمونا محدودا⁽¹⁾.

إن الفن والدين فلسفة موضوعها واحد، كما يرى هيجل. وهناك نقطة مشتركة بينهما وهي أن الروح المتناهي (الإنسان) يمارس فعله على موضوع مطلق (الله) هو الحقيقة المطلقة⁽²⁾.

ففي الدين يرقى الإنسان بنفسه إلى ما فوق اهتماماته الخاصة، أي إلى ما فوق ارائه وتصوراتهِ ونزعاتهِ الشخصية، أي إلى ما فوق معرفته الفردية باتجاه الحق، أي باتجاه الدين الذي هو في ذاته⁽³⁾.

إذن فالفن والدين والفلسفة موضوعها الاصلي هو الله أو الروح المطلق وكيفية ادراك كل منهم له⁽⁴⁾.

هيجل يتحدث أحيانا وكأن الفن جزء من الدين ففي كتابه فينومينولوجيا الروح، وتحت عنوان الدين والحرية المطلقة⁽⁵⁾، يرى في الفن جزء من الدين لأنه ينسب إلى اليونان ديانة جمالية يعتبرها مرحلة من مراحل تطور الدين⁽⁶⁾.

أما في فصل الروح المطلق في المينوفينولوجيا يفصل هيجل الفن عن الدين، ويرى ان الروح المطلق مؤلف من ثلاث مراحل، وهي مرحلة الفن - الدين - الفلسفة⁽⁷⁾. ولكن في النهاية يرى هيجل ان الدين مرحلة متطورة في عملية ادراك المطلق. فالفن هو موضوعي والدين هو ذاتي داخلي. حيث يقول هيجل: (ان اقرب مضمير يتجاوز ملكوت الفن هو مضمير الدين. فوعي الدين يأخذ شكل التصور فينقل المطلق من موضوعية الفن إلى داخلية الذات ويتمثل للتصور بكيفية ذاتية بحيث يغدو القلب

(1) هيجل، مدخل إلى عالم الجمال، ص 193.

(2) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 193.

(3) هيجل، مدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)، ص 168. كذلك انظر: ولتر سيتس: فلسفة الروح، ص 193.

(4) هيجل، المصدر نفسه، ص 177.

(5) إبراهيم، زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 408.

(6) المصدر نفسه، ص 406.

(7) المصدر نفسه، ص 406.

والنفس، أي الذاتية بوجه عام اللحظة الرئيسية⁽¹⁾.

إن الفن يعطي الصورة الحسية للالهة أو ما يسميه هيغل التمثيل الحسي، وهو بهذا يعتبر مرحلة متأخرة من سير الروح المطلق أو في مسيرة الفكر فهو في البداية في مسيرة الفكر بالنسبة إلى الروح المطلق، لأن الفكر لا يمكن ان يتمثل الا موضوعيا أو حسيا كما يقول هيغل، هذا ما حدث لدين اليهود ولدى المحمدين (المسلمين)، ولدى الاغريق حيث ان افلاطون قد وقف موقف المعارضة الحازمة من الهة هوميروس وهزيود والتي كتبت على باب اكاديميته⁽²⁾.

إن الفن كما يرى هيغل يمثل جانبا من الدين أو الوعي الديني وهو يمثل بداية مراحل تطور الدين حيث ان الفن يمثل الروح بشكل حسي موضوعي، بينما يضيف الدين إلى ذلك التقوى، حيث إن (التقوى) تمثل الجانب الداخلي تجاه الموضوع المطلق. يقول هيغل (والحق أن التقوى غريبة عن الفن)⁽³⁾.

إذن التقوى هي ما ينضاف إلى الدين، لا توجد تقوى في الفن، وبما ان التقوى جانب داخلي ذاتي، فهي تختلف اختلافا جذريا عن الفن. ومن هنا يتجاوز الدين الفن. يقول هيغل (التقوى تأتي عن كون الذات تسمح بان يذلف داخلها ما يرقى الفن إلى جعله موضوعيا بالنسبة إلى الحساسية الخارجية وتتناهى معه بحيث تغدو داخلية التصور وحميمية الشعور العنصر الاساسي في وجود المطلق)⁽⁴⁾.

إذن ما التقوى؟ يقول هيغل: (التقوى عبادة، هي التواصل والاتحاد في اصفى اشكالها، وأكثرها حميمية ذاتية. عبادة يتم فيها امتصاص الموضوعية وهضمها، ويغدو مضمونها بعد تجرده من هذه الموضوعية ملك القلب والنفس)⁽⁵⁾.

أما في التسلسل التاريخي للديانات، فان الديانة الجمالية أو ديانة الفن تأتي بعد الديانة الطبيعية، أو بعد المرحلة الاخيرة من مراحل الديانة الطبيعية، والمرحلة الاخيرة من مراحل الديانة الطبيعية هي الديانة المصرية⁽⁶⁾.

(1) هيغل، فكرة الجمال، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ص 180.

(3) هيغل، فكرة الجمال، ص 181.

(4) هيغل، فكرة الجمال، ص 181.

(5) المصدر نفسه، ص 181.

(6) المصدر نفسه، ص 214.

والديانة الجمالية (هي الديانة اليونانية) وتعتبر مرحلة وسطى بين الديانة الطبيعية والديانة المسيحية. إن الديانة الجمالية أو ديانة الفن تعبر عن الوعي الذاتي للروح باعتبارها إنسانية متناهية⁽¹⁾.

انتشرت الديانة الجمالية في المجتمع اليوناني بصورة خاصة، وهذه هي المعرفة بالذات على نحو ما تتوافر لدى الروح الاخلاقي وهي الروح الحق كما يقول هيغل، هذه الروح هي روح واقعي يختلف عن روح المجتمع الشرقي الاستبدادي⁽²⁾. إن تطور الديانة الجمالية كان بمثابة انتقال إلى مرحلة الذاتية المجردة أو الفكرة الشاملة الخاصة على نحو يخلق من خلال صورة النشاط الفني الإبداعي⁽³⁾.

إن ديانة الفن قد خلعت على الماهية الالهية طابعا بشريا (فالله اليونان ذات طابع بشري تحب وتكره وتكذب وتغدر... الخ)⁽⁴⁾. (ومن هذا المنطلق راح وعي الإنسان يضع صورة الموجود الأسمى بمقتضى فاعليته الخاصة، ولقد اغترب الجوهر عن ذاته وتحول إلى مجرد انية، هذه الانية بقيت مجرد سلب مطلق أي انها لم تستطع ان تدرك ذاتها الا باعتبارها انية متناهية لا تملك أي روح)⁽⁵⁾.

إن الفرق بين الديانة الطبيعية السابقة لديانة الفن، هو ان ديانة الفن تعبر عن معرفة الروح لذاتها باعتبارها جوهرًا ثم بعد ذلك انتقلت إلى معرفة الروح لذاتها باعتبارها انية، بينما في الديانة الشرقية (الطبيعية) اختفى الوعي الذاتي بالذات في الجوهر، فكان الإنسان هنا مجرد عرض، والحياة البشرية مجرد حياة عبيد ولم تكن علاقة حقيقية بين الوجود الفردي⁽⁶⁾.

إذن في الديانة الشرقية الطبيعية يصبح الإنسان مجرد عرض، شيء تافه، وآلهة متعالية. حتى وعي الإنسان يخفي في ذلك الجوهر (المتعالي). فالاله بعيد عن البشر، اله مخيف، وهو منفصل عن البشر، أي انه ليس هناك علاقة تربط البشر بذلك الموجود

(1) هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي)، ص 21. وكذلك: زكريا ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص 418.

(2) إبراهيم زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 418.

(3) المصدر نفسه، ص 416.

(4) سيتس ولتر، فلسفة الروح، ص 147.

(5) إبراهيم زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 428.

(6) إبراهيم زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 427.

المتعالي، اما في ديانة الفن فأن هذا الإله يخلقه أو يتصوره الإنسان. أي الإنسان هو الذي يصنع صورة الإله.

إن ديانة الفن تعبر عن الوعي الاتي للروح بأعتبارها إنسانية متناهية⁽¹⁾.

إن الروح اليونانية تظهر من خلال الديانة الجمالية، والديانة الجمالية تظهر من خلال العمل الفني عند اليونان والعمل الفني مر بثلاث مراحل هي مراحل الديانة الجمالية اليونانية نفسها⁽²⁾.

- 1- المرحلة الاولى: هي مرحلة العمل الفني المجرد تتضح من خلال هياكل وتمائيل الآلهة والأناشيد وهو يمثل اللحظة الأولى من لحظات الديانة الجمالية حين تختفي الروح تماما أمام عملها (إن الذات المبدعة الغت وجودها تماما امام عملها، فنحن لانعرف من الذي عمل الهياكل أو تماثيل الالهة. ولا نعرف من هو واضع الاناشيد الدينية، وهذه الاناشيد تذيب المشاعر الفردية في كل موحد).
- 2- المرحلة الثانية: مرحلة العمل الفني التجسيمي حيث ان العمل الفني الحسي يتجسد في البطل الرياضي ومن خلال الالعب الاولمبية. وان البطل اليوناني كان يمثل في نظر اليونانيين ماهية الديانة الجمالية، أو ديانة الفن لأنه يعبر من جهة عن المثل الاعلى للسيد، ومن جهة أخرى يعبر عن الاله الذي صار جسدا. ان البطل الرياضي هو عمل فني حي تشيع فيه الروح. اما الشيء الذي يفقده هذا البطل فهو عمق الماهية أو القدرة على امتلاك الذات أو الروح، لأن الرياضي مجرد جسد محض. فهو لم يمتلك لوغوس⁽³⁾.

- 3- المرحلة الثالثة: وهي مرحلة الفن الروحي، وهو يتمثل في اللغة، والعمل الادبي. يرى هيغل أن اللغة هي الاداة الوحيدة التي تحيل الداخل إلى الخارج، وتجعل من الخارج حقيقة عينية تعبر عن الداخل، ولذلك نرى هيغل هنا يتكلم عن اللغة الادبية بوصفها مرحلة انتقالية من الديانة الجمالية إلى الديانة الروحية⁽⁴⁾.

(1) ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 148.

(2) إبراهيم زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 419-421. وكذلك: ولتر سيتس، فلسفة الروح، ص 194.

(3) المصدر نفسه، ص 423-424.

(4) المصدر نفسه، ص 424.

من الدين إلى الفلسفة

كثيرة هي الآراء التي طرحت حول دور الدين ومكانته عند هيغل. ولنسلط الضوء على هذه القضية الفكرية الشائكة طرحنا مقابلات كثيرة لتوضيح ماذا نعني بالدين. والان نصل إلى المرحلة الأخيرة من هذه المقابلات وهي مقابلة الدين - الفلسفة. ان الدين في فصل الروح المطلق وضمن النسق الهيجلي يأتي كحد وسيط بين الفن والفلسفة.

إن الاختلاف بين الدين والفلسفة هو اختلاف في المنهج (فالدين يعبر عن الحقيقة بطريقة عينية تاريخية. بينما الفلسفة تعبر عن الحقيقة بطريقة تصورية)⁽¹⁾.

بينما نرى ان موضوع الدين والفلسفة هو موضوع واحد، والذي هو المطلق أو الله أو الروح الكلي، ولكن طريقة تناول مختلفة فالدين يتناول الموضوع بشكل محسوس متصور، أي (تمثيلي). أما الفلسفة فتتناول الموضوع بطريقة تصورية فكرية⁽²⁾.

بمقدورنا أن نسأل السؤال الآتي: هل تجاوزت الفلسفة الدين؟ أي أنها ألغت الدين؟ أي أن الدين لم تعد له فائدة تذكر بعد تجاوز الفلسفة؟ الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف أن هيغل قد حل هذه الإشكالية بطريقة فريدة من نوعها. وسوف نعرف هذا الحل من خلال النصوص الهيجلية في هذا الشأن.

1- إن هيغل يرفض الحل الكانتي بفصل الايمان عن العقل (الدين عن الفلسفة) على اعتبار أن لكل منهما طريقاً ومنهجاً، أو كلا منهما يبحث في مسائل مختلفة فالايمان طريق، وللعقل والعلم طريق. كما أوضحنا ذلك سابقاً⁽³⁾.

2- رفض هيغل جعل الدين هو نتاج الشعور والوجدان، أي انه انفعال وخيال، كما قال به تلامذته فيما بعد من الهيجليين الشباب، حيث يقول هيغل في موسوعة العلوم الفلسفية (إن صورة الدين هي ادنى الصور التي يمكن للحقيقة الروحية ان تعبر فيها عن نفسها، فعالم الموجودات الروحية والله نفسه يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفكر وحده بوصفه فكر فحسب)⁽⁴⁾.

(1) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 431.

(2) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسان والنشر والتوزيع، بيروت، 1423هـ، 2002 م، ط 2، ص 160. وكذلك: غالي، وائل، نهاية الفلسفة ودراسة في فكر هيغل، دار الثقافة، الفجالة، مصر 1997، ص 188.

(3) إبراهيم زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 431.

(4) هيغل، الموسوعة الفلسفية، ص 84.

ثم يقول في فقرة أخرى: (يؤدي بنا الدين إلى كل شيء، يشمل كل شيء آخر بداخله، إلى مطلق بفضلله ظهر كل شيء آخر إلى الوجود، وهذا المطلق لا تدركه الحواس وانما يدركه العقل أو الفكر وحده)⁽¹⁾.

إذن فالدين يتعامل مع شيء لا يمكن للحواس ان تدركه، انه يتعامل مع الروح المطلق أو الروح الكلي والذي لا يمكن ادراكه عن طريق الحواس، وبذلك فان هيغل يرفض جعل الدين نتاج الوجدان والأحاسيس كما ذكرنا ذلك سابقاً.

ولقد رفض هيغل كما أوضحنا ذلك سابقاً - الدين التنويري الذي اخضع الدين إلى العقل بل إلى الفهم بالمصطلح الهيجلي، والذين جردوا الدين من روحه، بل ان هيغل قد رأى ان المنهج التنويري سوف ينفي الدين.

كما رفض هيغل طروحات الماديين الفرنسيين، اصحاب الموسوعة الفلسفية، حيث اقاموا تعارضاً بين الايمان والمعرفة. لأن الايمان معرفة عند هيغل، أو هو صورة خاصة من صور المعرفة، وانه لا سبيل إلى الانتقال إلى المعرفة المطلقة الا بالعمل على محو صورة التعارض هذه⁽²⁾.

هناك آراء ترى أن الحل الهيجلي لم يكن واضحاً بهذا الخصوص، ويمكن أن يصيغ مجموعة أسئلة بهذا الخصوص. ومن الأسئلة: هل أراد هيغل إلغاء الدين وتضمينه داخل الفلسفة؟ أم أن هيغل أراد تقوية الدين بإسناد الفلسفة إليه؟ أم أن الدين ومنهجه قد تطور فكرياً وتصلح مع الفلسفة؟ بعض هذه الآراء ترى أن هيغل قد اتبع الدين إلى الفلسفة. يقول جاك دونت: (ماذا يبقى من الدين عندما يفكر به الفيلسوف مجرداً من ثقله الروحي على الأقل في اعتقاده، وعندما يفسر تأملياً كل أسرارته، وعندما يدمجه بأكمله في نظامه ك لحظة من هذا الأخير، بدلاً من أن يدمج مذهبه في الدين، حيث إن الفكرة الحقيقية للدين هو أنه نظام كامل لا حدود له، ولا يقبل شيء خارجاً أو سام عليه)⁽³⁾.

الدين يشعر بالإهانة كما يقول دونت، لأنه صار تابعاً للفلسفة، ولأن الدين يرى أنه

(1) المصدر نفسه، ص 85.

(2) غالي وائل، نهاية الفلسفة، دراسة في فكر هيغل، ص 199. كذلك زكريا ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص 443.

(3) دونت، جاك، هيغل والفلسفة الهيجلية، ترجمة حسين الهنداوي، ط 1، دار الكنوز الادبية، سنة 1994، بيروت، لبنان، ص 70.

نظام متكامل لا يأتيه الباطل، لا من خلفه ولا من أمامه، فكيف يكون تابعاً؟ أو أنه عبارة عن لحظة من لحظات تطور الروح المطلق. والمشكلة أنه ليس اللحظة الأخيرة أو النهائية، بل اللحظة التي ما قبلها. وهناك لحظة أرقى منها وهي اللحظة الختامية. إنها لحظة الفلسفة وبالتالي فإن هيجل قد انتصر للفلسفة على حساب الدين، كما يرى دونت⁽¹⁾.

ويستعير دونت من هيجل نصاً يؤكد هذا المضمون يقول هيغل: (إن الفلسفة بوصفها الفكر الذي يدرك المضمون، تمتاز من جهة بالخاصية التمثيلية للدين، وفهم العقلانية، وما فوق العقلانية كما تستطيع فهم نفسها، بينما لا يحصل العكس)⁽²⁾.

ولكن دونت يعترف في النهاية أن هيغل لم يستقر في النهاية على رأي محدود ونهائي، بل هناك عدم وضوح في الرؤيا لهذا الشكل، ومواقفه تتغير وتبدل بتبدل المناسبات والشهود. وفي اعتقاد دونت أن هذا الالتباس والتردد في الموقف الهيجلي يفسر: (اثبات المشروع لنزعتين متعارضتين بصدد المخطط المنهجي الهيجلي، فبعضهم يجره إلى الدين (المسيحية) ولكن بلحظتها البروتستانية، وبعضهم يجره إلى الفلسفة)⁽³⁾.

تاريخياً لم تسبق الفلسفة الدين، بل إن الفلسفات تطورت كما تطور الفكر الديني، بل إنها نشأت أحياناً داخل الدين. ففي الفينومينولوجيا، نرى أن هناك تقابلاً بين الديانة الطبيعية. والوعي المجرد. أما الديانة الجمالية تقابل الوعي بالذات، والديانة المؤمن بها -المسيحية- تقابل العقل⁽⁴⁾.

ففي الديانة الشرقية (الطبيعية) كانت صورة المطلق هو جوهر كلي، أما الإنسان فقد اعتبر كائناً متناهياً، وهو ليس شيئاً، أنه مجرد عرض، والحياة استعباد، وكان هناك فرد واحد هو الملك أو الأمير أو القائم على السلطة حراً. أما الشعب فهو مستعبد بالكامل وبالتالي لم تكن هناك علاقة حقيقية بين (الإنسان) والموجود الجزئي (الإنسان) والوجود الكلي (الله). إنها ديانة خوف ورهبة وإله هذه الديانات متعال على الوجود المتناهي، أنه موجود مجرد⁽⁵⁾.

(1) جاك دونت، هيجل والفلسفة الهيجلية، ص 71.

(2) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 171.

(3) دونت، هيجل والفلسفة الهيجلية، ص 71. وكذلك: وائل نور، نهاية الفلسفة، ص 214.

(4) إبراهيم، زكريا، هيجل والمثالية المطلقة، ص 408. كذلك: وائل نور، نهاية الفلسفة، ص 212.

(5) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) ص 157. كذلك زكريا إبراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص 427.

وفي الديانة الجمالية أو ديانة الفن، هي ديانة اليونان، خلع على الاله طابعا بشريا وراح الوعي البشري يصنع صورة الاله حسب مايرى، أو يضمن فاعليته الخاصة، حتى اغترب عن الجوهر وتحول إلى آنية، وهذه الآنية بقيت مجرد سلب، أي أنها لم تستطع أن تدرك ذاتها إلا باعتبارها آنية متناهية لا تملك روحاً⁽¹⁾.

لذلك صار من الطبيعي أن تصل هذه الديانة في النهاية إلى فقدان تام لاي عنصر روحي وإلهي، وشعور حاد بالقلق وتداع للاخلاق النبيلة. ففي العصر الروماني فقدت الثقة بالالهة والتماثيل وبقوانينها، التي كانت تصنع للالهة والتي كانت في العصر اليوناني الاول تعتبر تماثيل ذات روح، وان الفنان يهب روحه إلى تلك التماثيل، أصبحت في العصر الروماني تماثيل لا حياة لها. وهكذا الامر في كل الطقوس الدينية الأخرى التي تجلب السعادة للمواطن. حيث كان هيغل يرى ان الشعب اليوناني هو الشعب السعيد الوحيد بالتاريخ، لأنه كان هناك إحساس بوجود وحدة بين البشر والالهة، بين المتناهي واللامتناهي. فالإنسان في هذه الديانة يشعر بلا نهائيته⁽²⁾.

إن الدين لا ينقرض بمجرد ظهور ديانة أخرى، أو فكر اخر جديد، بل هو مستمر، والتاريخ شاهد على ذلك. وقد ينحط ويتدهور، ولكنه يستمر فليس هناك ديانة تموت أو تنحل أو تنقرض، إن انحطاط الديانة اليونانية قد مهد لظهور السيد المسيح. ان الديانة المسيحية هي الديانة الأرقى كما يرى هيغل لأنها انتجت (الفلسفة النظرية) بالمعنى الهيجلي وانه الوجود في ذاته ولذاته، أو الروح الكلية المطلقة، وهو مبدأ الوحدة بين الروح الالهية والروح الإنسانية، والروح التي تصل الفلسفة بالدين لأن الصلة التي تربط الفلسفة بالدين هي صلة داخلية⁽³⁾.

إن الله يمثل ماهية مجردة كما في الديانة الشرقية واليهودية، وقد استحال في شخص السيد المسيح إلى وعي بالذات دون أي واسطة، فقد وحدت الطبيعتين الالهية - البشرية، واستطاع ان يتسامى بنفسه في شخص المسيح الإنسان إلى مستوى الماهية، وبذلك تجاوز ذاته من حيث هو كائن متناه⁽⁴⁾.

(1) إبراهيم زكريا، المصدر نفسه، ص 428.

(2) إبراهيم زكريا، المصدر نفسه، ص 429.

(3) غالي وائل، نهاية الفلسفة (دراسة في فكر هيغل)، ص 192.

(4) إبراهيم زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 428.

فالديانة المسيحية ارقى الديانات كما يرى هيغل، يقول: (لقد اظهرت الشعوب عرفانا واحتراما تجاه سادتها ومعلميها موسى وازارادشت ومحمد، ولكن هذا كله ينسب إلى الظهور، فأولئك الأفراد الذين كانوا معلمي الشعوب، لم يسهموا بأنفسهم في مضمون العقيدة، في المضمون المطلق، لا الحقيقة الخالدة التي هي حقيقة لذاتها وبذاتها. إن الشخص ليس هو مضمون العقيدة والاعتقاد في شخص من هذا النوع ليس هو الاعتقاد في الدين، إن معرفة من كان معلماً هي تعيين للطبيعة الإلهية. وبهذا المعنى هو ليس شخصاً تاريخياً، والحال إذا اعتبرناه على هذا النحو بوصفه معلماً شيمة فيثاغورس وسقراط... فقد يكون بدون جدوى بالمقارنة مع المضمون، لكن هذا الشخص في الدين المسيحي (هو المسيح المتعين)⁽¹⁾.

لماذا فالديانة المسيحية هي أرقى الديانات، لأن الروح (الله) وقد حلت في الطبيعة، فالمسيح هو ابن الله، أي أنه الروح المطلق، وقد تغلغل في الطبيعة بشكل عيني وتاريخي، وهو مختلف عن باقي الأنبياء الموحى إليهم، والذين اعتبرهم هيغل معلمين، وهذا الموقف بالنسبة لهيغل قد اختلف، ففي كتابات الشباب، وحياء يسوع كان متأثراً بفلسفة الانوار حيث كان يعتبر السيد المسيح إنساناً طبيعياً، له أب وأم، أما الآن فالسيد المسيح عنده هو ابن الله.

أما كيف يرى هيغل ان الديانة المسيحية هي الارقى، وهي الخاتمة، ومن رحمها انتجت الفلسفة مع ايمان هيغل بالتطور الروحي والفكري مع التقدم التاريخي. فالديانة الإسلامية مثلاً أتت بعد المسيحية، ومن المفروض حسب الجدول الهيجلي ان تكون الديانة الإسلامية أكثر تطوراً من المسيحية لأنها اتت بعدها، وبالتالي فمع التقدم التاريخي يتجلى الروح المطلق أو يظهر أكثر.

(رغم ان تفسير هيغل يختلف جذرياً عن جميع التفسيرات التاريخية والفلسفية التي سبقت، والتي اقصت الإسلام كلياً عن التاريخ الكوني مستسلمة ومتأثرة في ذلك بالمنظور المسيحي التقليدي المناوئ للإسلام، الا ان الديالكتيك الهيجلي لا يريد ان يرى في الإسلام الا لحظة النقض الرئيسية في سيرورة تطور العالم الجرمانى المسيحي، والحال ان هذا المبدأ إذا ازلنا عنه غلافه الفلسفي المجرد يقودنا حتماً إلى الاستنتاج الوحيد الذي يفرض نفسه حينئذ، وهو ان هيغل رغم كل عبقريته وأصالته وجراته من

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 152.

التحرر من قيود ثقافته الموروثة، ظل أو بالأحرى اختار أن يظل أسيراً لتلك الاحكام الجاهزة، مركزاً كل عبقريته على ايجاد تفسير فلسفي متين وعقلاني لها⁽¹⁾.

(إن اللحظة الإسلامية كما يسميها هيغل تتموضع بين الكاثوليكية والبروتستانتية الشيء الذي يعلن دياكتيكاً ان الإسلام هو نقيض الكاثوليكية وان البروتستانتية هي نقيض الإسلام)⁽²⁾.

كذلك وجدنا من الضروري ان نوضح كيف فهم هيغل الإسلام كدين، وكلحظة تاريخية (يرى هيغل ان الروح الإسلامية قادرة على ان نستتج تاريخاً إنسانياً دنيوياً نبيلاً، يذهلنا بنشاطه وتضحيته وتعصبه للمطلق (الله)، كما يذهلنا بسخائه وكرمه، ولا اباليته حيال الاهداف الذاتية. ولكن هذا النبل والكرم والاخلاقية التضحوية تخفي في الجوهر ذاتاً سلبية من وجهة نظر النشاط التاريخي الملموس نظراً لأن الوحدة مع موضوعه التي يريد لها هدفاً نهائياً له، هي وحدة ذهنية بحتة مجردة ووحدة مع مطلق مفارق جداً مجهول. وبما ان الوحدة العليا التي يسعى العقل الكوني لبلوغها، هي وحدة متحققة فعلياً في الوجود الملموس (أي في شخص السيد المسيح) اذن فان المبدأ الإسلامي المذكور لا يمثل في السيرة التاريخية مرحلتها الاخيرة، بل مرحلتها ما قبل الاخيرة، وبالتالي ان تحضر الشروط اندماجها امام المرحلة القادمة الممثلة بالمبدأ المسيحي اللوثرى، مبدأ الحقيقة المطلقة حسب هيغل)⁽³⁾.

أما كيف يفسر هيغل التناقض الحاصل من قوله بأن سبق الإسلام في زمنيته العقل الكوني من المسيحية؟ فان جواب هيغل على هذا السؤال لا يتوافق مع منهجه الديالكتيكي، لأن دياكتيكاً يؤكد بشكل صارم بأن، (زمنية العقل الكوني ليست شيئاً آخر سوى زمنية التاريخ الإنساني وهذا يعني حسب هيغل، ان المبدأ الاحداثى زمنياً هو المبدأ الأكثر تقدماً في التعبير عن الوحدة بين الذاتي والموضوعي، وان الروح الكلي تتجلى كلما تقدم التاريخ، والروح الذاتي الفردي يخترع طرقاً جديدة في محاولته الالتحاق بالروح المطلق مع التقدم الزمني)⁽⁴⁾.

(1) الهنداوي، حسين: على ضفاف الفلسفة، ط 1، سنة 2005، كتاب الحكمة الشهري، ص 134.

(2) حسين الهنداوي: على ضفاف الفلسفة، ص 134.

(3) المصدر نفسه، ص 196.

(4) سيتس، ولتر: فلسفة الروح، ص 178.

ولكن التبرير الهيجلي لهذه القضية هو ان المسيحية لم تكن في العالم سوى مسيحية محطمة خارجية (كاثوليكية)، فالمبدأ الكاثوليكي لديه لا يثير المسيحي الحق الا في الاسم والمظهر الخارجي ووحده مجيء (اللوثرية) هو الذي سيدشن نزول المبدأ المسيحي الحق إلى ساحة النشاط التاريخي الفعلي⁽¹⁾.

ولكن الحقيقة أنه هيجل منذ البداية اعتبر المسيحية هي الدين الارقي، على اعتبار ان السيد المسيح هو ابن الله، وهو الروح الكلي الذي تغلغل في الطبيعة، أي انه الروح لذاته بالمفهوم الهيجلي، ومن ثم بعد موته وقيامه أصبح بذاته ولذاته فقد اكتسب الخبرة من خلال تغلغله في الطبيعة ومن ثم ارتفع بعدما اكتسب هذه الخبرة ليتخلص من اغلال الطبيعة المادية، فأصبح الروح القدس، أي الفكر بذاته ولذاته. اما الديانة الإسلامية فهي لم تكسب هذه الخبرة ولم يكن محمد ﷺ ابن الله (أي الروح الكلي وقد تغلغل في الطبيعة مثلما كان السيد المسيح)، والمعلومات تأتي إليه عن طريق الوحي، أي عن طريق خارجي، أي ليس لديه علاقة باطنية (كعلاقة الأب بالابن)، حيث الابن هو امتداد للأب، وله نفس الروح⁽²⁾.

وعلى هذا فالسيد المسيح هو ابن الله. إنها عقيدة يؤمن بها هيجل، وهو أي السيد المسيح شخص مختلف عن الأنبياء الباقين، والعلاقة مع الذات الالهية، أو المطلق، أو الروح الكلي، تكون علاقة ذات مع نفسها، فليس هناك داع إلى الوحي. ولهذا فإن هيجل يرفض الوحي (لأن قولنا ما المقصود بالوحي؟ ما مضمونه؟ عندما يقال لنا ان ما اوحى به يمكن اكتشافه عن طريق العقل البشري، ولكن المعرفة الخاصة بالطبيعة الالهية بهذه الطريقة لا تصل الإنسان بوسيلة خارجية، انها الصورة الاولى للوحي، وعلى هذا الاساس المح موسى الله في النار الموقدة)⁽³⁾.

فإذن هناك رفض لديانة الوحي من قبل هيجل لأنها معطى خارجي⁽⁴⁾. وهو موجود بشكل نسبي في الديانة الوثنية، وموجود بشكل أدق في الديانة المسيحية. ولكننا لا نمكث - كما يقول هيجل ولا يجب ان نمكث في هذه الحالة

(1) المصدر نفسه، ص 136

(2) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 151. وكذلك: وائل نور: نهاية الفلسفة، ص 189.

(3) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 152.

(4) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 152.

الخارجية، ان هذه الصورة يجب أن تلغى (بل يجب ان تصبح امرا روحيا بالنسبة إلى الروح، عليها ابعاد هذا الوجود الخارجي لأنه يحتوي أي شيء روحاني. فجوهر الدين هو الله، واذا سألنا من هو الله؟ كان علينا الجواب ان الله هو الروح المطلق الاساسي)⁽¹⁾.

يتبين من هذا النص ان هيغل يدعو إلى دين باطني، وان السيد المسيح يتحول من روح جزئي إلى روح تحل في الجماعة (الكنيسة) كما قال السيد المسيح (هناك حينما تجتمعون أكون أنا بينكم)، أي أن روحه قد حلت فيهم، وهي دعوى عميقة قد عمقتها البروتسنتية اللوثرية التي آمن بها هيغل واعتبرها الدين الحق، فهو يرفض تعاليم المسيحية الخارجية كما يقول، ويرفض ديانة الوحي، ويعتبر رسالة السيد المسيح حقه هي رسالة روحية (باطنية عميقة)، ويرى أنه لا يمكن قيام دين حقيقي من دون مخاطبة الروح، وهي صميم العقيدة اللوثرية، وهي العقيدة الوحيدة التي تستطيع ادراك المطلق أو الروح الكلي أو الله.

ما هي أوجه الاختلاف والتشابه بين الدين والفلسفة

كتب هيغل يقول: (إن الدين هو نقيض الثقافة على العموم. فهو لا يملك شكل الفكر (الفلسفة) كما أنه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة، لأن هذا المضمون خال من أي شيء أرضي دنيوي. لكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي، بمعنى ان الدين ليس إنتاجاً بشرياً، والثقافة عموماً بما فيها (الفكر) هي نتاج إنساني. فوظيفة الدين الرئيسية هي اللامتناهي، أي الله)⁽²⁾.

الاختلاف الرئيسي هو الاختلاف في المنهج والطريقة. حيث يرى هيغل ان موضوع الفلسفة والدين هو واحد، وهو الله، فان وعي الله، وعي تمثلي (شكل موضوعي أو تعيني. الفكر الذي يتعارض فيه الإنسان مع جوهر الالهة فيتمثلها كشيء آخر مغاير له)⁽³⁾.

ولكن كيف يحاول الاتصال أو الاتحاد مرة أخرى بالروح الكلي أو الله؟ من خلال الخشوع والعبادة كما يقول هيغل، حيث يرتفع هذا التعارض بين الروح الجزئية

(1) المصدر نفسه، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص146. كذلك: وائل غالي، نهاية الفلسفة، ص184.

(3) المصدر نفسه، ص147.

(الإنسان) والروح الكلية (الله) من خلال الخشوع، (ان الخشوع وحدة الالهي والإنساني، لكنه شعور الفكر، ففي عبارة الخشوع يدخل الفكر، فهو يدعونا إلى الافتكار، فكر يتوق إلى الخشوع يقرن به - لكن شكل الفلسفة فكر خالص، علم معرفه)⁽¹⁾.

وهنا النقطة التي يبدأ فيها الخلاف بين الدين والفلسفة، وهو خلاف منهجي. إذن كيف تدرك الفلسفة الله؟ يقول هيغل (ان الفلسفة تتصرف تجاه موضوعها المطلق (الله) كوعي يفكر، وليس الحال كذلك مع الدين)⁽²⁾.

الدين يعبر عن نفسه بواسطة الأسطورة - التمثل الصور كما في قصة السيد المسيح، أو قصة نزول ادم من الجنة... الخ. (إنه يتضمن الحق كما يمثله الروح. ان الدين يوضح الجوهر بالصورة من خلال الاسطورة، اما الفلسفة فهي لا تهتم بالفكر الا كفكر، ولا تعترف بالقضايا المتضمنة في الأساطير)⁽³⁾.

إن موضوع الدين والفلسفة واحد، كما ذكرنا ذلك سابقا وهو الله أو الجوهر، والنقطة الاساسية في الفلسفة هي عدم بقاء ذلك الجوهر خارجيا، فاذا قلت جوهر روحي فان هذا الجوهر يكون بالتحديد في روحي لا في الخارج⁽⁴⁾.

أما في الدين (يرتدي الروح شكلا خاصا، يمكنه ان يكون ملموسا، كما في الفن الذي يمثل الألوهة، وفي الشعر الذي يشكل تمثله الحسي اساسه بالذات. ان هذا التكوين للروح هو تمث⁽⁵⁾.

وهنا تختلف الفلسفة عن الدين. ذلك ان الفلسفة تتميز في ان المضمون نفسه ينظر إليه في صورة فكر. ففي الدين لا بد من تمييز لحظتين:

1- اللحظة الاولى: يكون شكل الوعي موضوعيا، هناك تعيين للوعي، حيث يكون الموضوع الاساسي هو المطلق، كشيء خارجي بالنسبة إلى الروح الذاتي (الإنسان).

2- اللحظة الثانية: التعيين أو مرحلة الخشوع والعبادة، الحياة الحميمة بعد ان زال التعارض عنها، واستبعد الفصل فلا يكون الروح الا واحدا مع الموضوع، والفرد

(1) هيجل، تاريخ الفلسفة، ص 147.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ص 147.

(4) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص 188-189.

(5) المصدر نفسه، ص 160.

يكون بكامله مسكونا بالروح⁽¹⁾.

فالفلسفة الموضوع ذاته الذي للدين، لكن في الدين يشكل مرحلتين، اما في الفلسفة فهو يشكل مرحلة واحدة، لأن الفكر يوحد المضمون لا الشكل. وبحسب ما افكر يكون مضمون الفكر شكلا فكريا فلم يعد مطروحا أمامي، ولا موضوع مقابلي، بل هو في روحي⁽²⁾.

إن نوع التشكيلين المختلفين هما اللذان يظهران الدين والفلسفة مختلفين متعارضين أحيانا.

إن الاختلاف القائم بين الدين والفلسفة هنا هو في معرفة الجوهر (الله). إن الروح والجوهر تظهر كشيء خارجي في الدين، لكن العبادة والخشوع يستعيدان هذا الخارج، وهذا ما تفعله الفلسفة. في الوعي الديني يكون التمثل هو شكل معرفة الموضوع، فلا تقول في الفلسفة إن الله أنجب ابنه، وإنما تعترف الفلسفة بالعلاقة المتضمنة في هذه العلاقة، وبما أن الفلسفة موضوعها هو المطلق في صورة فكرية، فإن فضلها على الدين يكمن في أن ما هو مفصول في الدين متوحد فيها⁽³⁾.

وقد وصف هيغل تعارض الدين والفلسفة بشكل جدلي تاريخي. يقول هيغل: (إن المجرى التاريخي لهذا التعارض هو التالي:

1- يظهر الفكر داخليا. 2- ثم يتجلى إلى جانب تمثلات الدين بحيث لا يبلغ التعارض إلى مستوى الوعي. 3- لكن الفكر اللاحق (الفلسفة) عندما يتقوى، ويعتمد على نفسه يعلن عداؤه لشكل الدين، ويرفض أن يرى فيه مفهومه الخاص فلا يعود ويبحث الا عن ذاته⁽⁴⁾.

يوضح هيغل الخلاف، ومن ثم الصراع الذي قام بين الدين والفلسفة من خلال ضرب امثلة تاريخية حيث يقول: (في الحضارة اليونانية نرى الفلسفة محصورة في الحلقة التي شكلها الدين الشعبي وثم تحرر منه، وتتخذ تجاه الدين الشعبي موقفا معاديا، إلى ان تدرك ما في داخله، وتتعرف على ذاته، في المعارضة ويظهر ملاحظة

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 160-161.

(2) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 161. كذلك راجع: الخوري، بولس: في فلسفة الدين، ص 29-32.

(3) المصدر نفسه، ص 161-162. كذلك وائل غالي، نهاية الفلسفة، ص 196-197.

(4) المصدر نفسه، 164.

كثيرون، فقد تم اتهام سقراط بالاستهزاء بالالهة وكان أفلاطون قد وقف في وجه اسطورية الشعراء، واراد ان تمحى تواريخ الالهة من باب التربية في جمهوريته. ولم يعد الافلاطونيون المحدثون الا في زمن متأخر جدا إلى الدين الشعبي، مركزين على العام ودلالته⁽¹⁾.

وكان هذا الصراع واضحا في المسيحية، حيث كان تطور المعارضة في الدين المسيحي، حيث كان الفكر تابعا وليس حرا، وهو مرتبط بشكل الدين، وعند آباء الكنيسة، كان الفكر خادما للعقيدة أو للدين. ولكن في عصر لوثر أصبح الفكر حرا، لم يعد تابعا للدين، حيث اراد إعادة الدين المسيحي إلى شكله الاول. حيث يرى هيغل ان المسيحية الحقبة التي يؤمن بها لوثر فيها من الاصاله والمصادقية ما يجعلها الاساس، أو ما يجعلها المنطلق للفكر الحر. اذن الفكر هو الذي طور العقيدة في البداية ومن ثم قام هناك تعارض بين الدين والفلسفة، عندما استند الفكر إلى ذاته في بادئ الامر. يقول هيغل: (وانطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغرد، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة. حارب الدين، ولكن بعد ذلك جرى انصاف للدين. اكتمل الفكر في مفهوم عيني للروح، ونسى هجومه على الفكر المجرد، وجرى عقد المصالحة بين الدين والفلسفة)⁽²⁾.

في هذه النصوص يحاول هيغل ان يبين سبب الصراع بين الفلسفة والدين، لكنه في نفس الوقت يحاول ان يخفف من حدة هذا الصراع بأن يصل الفلسفة بالدين، وان يجد الاسس المشتركة بينهما، وهو مؤمن انه مع مرور الزمن سوف تكون هناك مصالحة، رغم جموح العقل وخمول الدين أو ضموره، فيتصور الدين شكلا ومضمونا. وبعد مجيء لوثر وتحول الدين إلى مفهوم روحي عميق فقد انتج الفلسفة كما يقول هيغل، كما انتج الدين الشعبي الفلسفة اليونانية.

لقد حاول ان يجعل الايمان تعقلا، أو ان اساس العقل هو الايمان، وان الدين هو مرحلة من مراحل تطور الروح المطلق وتبنى طروحات الآباء، مثل القديس اوغسطين، والتي تتلخص في ان الايمان تعقل، أي على الايمان ان يتجه إلى التعقل حتى لا يصير إلى السذاجة، وانما إلى الايمان الفعلي⁽³⁾.

(1) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 165.

(2) هيغل، موسوعة العلوم النفسية، ص 83.

(3) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص 214.

كما يذكر هينغل القديس انسلم وعبارته الشهيرة: (لا افهم لكي اؤمن، بل اؤمن لكي افهم، لانني لم أستطع أن أفهم دون أن أؤمن)⁽¹⁾.

ولكن ما هو الايمان؟ قد يبدو للوهلة الاولى من كلمة (ايمان) هو الاعتقاد بشيء دون تحليل أو مراجعة. وقد تطلق هذه الكلمة كمقابل لكلمة عقل (وهي تعني الدين)⁽²⁾. أي أنها تعني المعرفة القلبية، مقابل المعرفة العقلية.

وقد يبدو من هذه العبارة لمحة صوفية. وفي القديم حلا للصراع الذي قام بين رجال الدين والفلاسفة، توصلوا إلى حل لهذه الاشكالية فرأوا ان هناك طريقين للمعرفة، طريق الانبياء (المعرفة القلبية)، وطريق الفلاسفة (العقلية التحليلية). والايمان هنا يشمل المعرفة القلبية واداتها هي الحدس، والمعرفة المباشرة التي تتم دون تفكير نظري أو تعبير قوي. ويعتبر القائلون بنظرية الحدس، ان الحدس افضل معرفة، ويعتبر القائلون بهذه النظرية ان للإنسان ملكة مستقلة خاصة بهذه المعرفة (الحدس)⁽³⁾.

فالحدس هو الايمان أو معرفة الشيء من دون ملاحظة أو تجربة، أو من دون استخدام العقل. واغلب الديانات ترى ان الايمان (نظرة) (فطرة الناس التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله). إن الفطرة تعني هنا الطبيعة الإنسانية الاصيلية (تقول ايمان نظري أي ايمان بدون تعاليم وبدون جهد عقلي أو أي جهد آخر)⁽⁴⁾.

وقد تعني كلمة ايمان (دوغمائية) مقابل العقل، أي الاعتقاد غير المبني على أساس عقلي تجريبي، ويشمل هذا الاعتقاد بالمعجزات والأشياء الخارقة للطبيعة، وتكون على الضد من كلمة عقل. وهي هنا تعني الايمان الديني المحافظ ذي الثوابت والمقدمات التي لا يمكن مسها ومحاولة مناقشتها "تعني الكفر والزندقة والهرطقة"، وفي الأدبيات الاوربية تعني (الكنيسة الأرثوذكسية) أو معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية القديمة التي أنتجها اللاهوت)⁽⁵⁾.

وقد يكون من التعريفات المهمة التي تحصر الدين بالايمان هو الإحساس القلبي بوجود قوة غيبية تعنى بأمور الإنسان، ويرتبط بها الإنسان بعلاقة الحب والتوكل

(1) المصدر نفسه، ص 215.

(2) ميد، هنتر، الفلسفة انواعها مشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، ص 427.

(3) أحمد، القبانجي: الإسلام المدني، ص 27. كذلك الخوري، بولس، في فلسفة الدين، ص 89-91.

(4) المصدر نفسه، ص 28.

(5) أحمد القبانجي، الإسلام المدني، ص 26.

والاعتماد المطلق⁽¹⁾.

الإيمان مفردة أو مصطلح مرتبط بالدين دائماً. صحيح ان هذه الكلمة قد تأتي في سياقات ومعان أخرى، ولكن حينما نطلق الكلمة يذهب الذهن دائماً إلى العقيدة الدينية. وتعريف الإيمان عند هيغل هو (معرفة الروح بواسطة الروح)⁽²⁾، هو الدين النقي، ليس دين المنفعة، أو دين الخوف، بل الدين الخالص لله. فقد رفض هيغل ديانة الخوف أو الذلة اليهودية لأنهم يعبدون إله خوفاً منه، أو ديانة المنفعة على الطريقة الكانتية أو الديالكتية، الإيمان بالله بالنسبة إلى ديكرت، حتى تبقى الاخلاق والقيم وبالنسبة لكانت حتى يقوي الدين قانون الاخلاق. إنه إيمان خالص، وحب خالص⁽³⁾، وكقول القرآن الكريم ﴿... قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾، بمعنى أن هناك إيمان ظاهر بسبب مصلحة، وإيمان حقيقي قلبي، وكما عرفنا سابقاً حاول هيغل أن يخفف من شدة التعارض بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والإيمان، بإعطاء تعاريف للدين قريبة من العقل، وأن يثبت، كما أثبت الآباء المسيحيون، أن الإيمان تعقل، وأن التعبد تعقل، حيث يقول هيغل: (إن الدين هو الروح المطلق، أي الوحدة القائمة في ذاتها ولذاتها، بين موضوعية الروح وتصورها، وهي الوحدة التي تنتج إنتاجاً أزلياً، وأنه الروح في حقيقتها المطلقة. إن الدين هو مبدأ من الدرجة الثالثة من درجات تطور الروح في حقيقتها المطلقة⁽⁴⁾).

إن اللاهوت هو المركز الذي تنطلق منه الفلسفة، كما يرى هيغل، وتصل إليه الفلسفة. إن الدين فلسفة، والتعبد فكر في حال بحث عن نفسه الحقيقية، أي ان تعبير التعبد يحتوي على محتوى فكري. والدين لا يفكر في صورة ضمنية فقط. انما هناك صورة صريحة لافكار نظرية صريحة⁽⁵⁾.

وكما هو واضح عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين وفلاسفة ولاهوتي العصور الوسطى المسيحية، فهناك افكار واضحة عقلية في مسائل الاعتقاد والمعرفة والالوهية

(1) زكريا، ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص356.

(2) سيتس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، سنة 1998، ص 236.

(3) المصدر نفسه، ص234.

(4) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص207.

(5) المصدر نفسه، ص208.

والعالم والنفس... الخ. وكانت هذه الفلسفة من حيث انها جهد عقلي، وليس من حيث خضوعها للدين. أو المؤسسة الدينية، ان الدين النظري عند هيغل، هو دين العقل وليس لاهوت طبيعة على طريقة المتنورين الذي هو محصلة الفهم، ان مهمة اللاهوت الطبيعي كما يرى هيغل هو نوع من انواع ميتافيزيقيا الفهم، أي أنه علم الفهم، وليس علم الفكر العقلي، وينظر اللاهوت الطبيعي إلى الله نظرة تجريدية، فهو يحيل الله إلى الجوهر. وقد أوضحنا ذلك في مبحث التنوير في مجال انتقاد هيغل لمفهوم الدين عند المتنورين. اما الدين الفعلي الهيجلي أو اللاهوت العقلي، ان جاز التعبير، فهو يجعل الله روحا توحد الشكل النظري، أو الذاتي، والمحتوى الجوهري، أو الموضوعي في الجماعة الواعية⁽¹⁾.

(إن إيمان فلسفة هيغل هو شبيه بإيمان آباء الكنيسة في العصور الوسطى، حيث يرون ان الفلسفة الحقيقية هي الدين المسيحي، واني حين أصبح مسيحيا، أصبح فيلسوفا، ولم ترى الحقيقة أي الله، إلا في المسيحية، ولا يعرف الفلاسفة جانبا من الحقيقة الا باقترابهم من المسيحية)⁽²⁾.

يتبنى هيغل طروحات أحد الآباء الذي يرى أن الأفلاطونية المحدثة موجودة باكملها في الآيات الأولى من انجيل يوحنا، ومن المعلوم ان الافلاطونية المحدثة متأخية مع الدين، أي أنها فلسفة قد نشأت في داخل إطار ديني صحيح، انما مزيج من فلسفات يونانية، لكنها قد روضت لصالح الدين، ومن المعلوم ان معظم فلاسفة المشرق الإسلامي الذي يقابل العصر الوسيط المسيحي، قد تبنوا طروحات الافلاطونية المحدثة وخاصة نظرية الفيض، وقضايا معرفية واخلاقية، كثيرة أخرى. لذلك فإن الافلاطونية المحدثة قريبة من كل فلسفة دينية سواء كانت مسيحية أو إسلامية. فهنا نجد أحد الآباء يدافع عن هذه الفلسفة، ويرى ان هذه الفلسفة متضمنة في الآيات الأولى من إنجيل يوحنا⁽³⁾.

ويرى أن في هذا الإنجيل نجد (الكلمة) هي المسيح، لأن الكلمة هي (الله) والمسيح هو الله (ابن الله)، وعلاقة الأب بالابن علاقة اتصال (روح واحدة) كما نجد

(1) الخوري، بولس، في فلسفة الدين، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) غالي، وائل: نهاية الفلسفة "دراسة فكر هيغل"، ص 209.

أن الكلمة تلقي نورها على الإنسان منذ ولادته، سواء كان ذلك قبل المسيحية أم بعدها، وهي عقيدة إسلامية مسيحية مشتركة ((ونفخنا فيه من روحنا))⁽¹⁾ فالكلمة إذن تتجسد وتأتي في صورة المسيح وعن طريق نور هذه الكلمة بقي النور في الإنسان من قديم الزمان ولو أنه كان ضئيلاً إلا بتجسد الكلمة من المسيح، لذا فإن ما قاله القدماء (من فلاسفة وحكماء وأنبياء قبل السيد المسيح) من أشياء صحيحة، لا بد أن يعد صادراً عن ما جاء متفقاً مع المسيحية ولذلك كان من السهل أن يقال عن افلاطون أنه مسيحي فعلاً، وهو واضح من قول أحد الآباء المسيحيين: (سقراط أيها القديس ادعُ لنا)⁽²⁾.

(إذن اتصال الدين بالفلسفة اتصال ضروري، وهو اتصال باطن ضروري، غير تاريخي، وغير لاهوتي، وهو اتصال يقول: إن الروح تقوم للروح، وبأن الله يقوم للجماعة، يحتضن الدين إلى لحظة ضرورية، لكن غير كافية من لحظات التوسط)⁽³⁾. إن هيجل لا يرى أي تعارض بين الدين والفلسفة، فهو يرى أنه ليس من الممكن أن يكون هناك عقلان، عقل إلهي وعقل إنساني، بل إن العقل الإنساني هو جزء من العقل الإلهي والروح الإلهي روح قائم في الإنسان.

أما التعارض المعروف بين الفلسفة والدين فهو تعارض يقيمه الله بنفسه في نفسه عبر حياته المنتجة والعلمية. إن المعرفة والاعتقاد وجهان لعملة واحدة. إنها تاليه الله لنفسه في الإنسان من حيث إنه يكلم نفسه مرتين: مرة دينياً، ومرة فلسفياً.

إن الفلسفة لا تعارض الدين لأنه ليس في مقدور الفلسفة أن تعارض الدين (الروح) التي تنفعل بداخلها وبداخل الدين معاً. وكلما ترك الإنسان العقل على طبيعته ولم يحاول تعيينه أو تخصيصه، قل هذا التعارض⁽⁴⁾.

إن الفهم وليس العقل، هو الذي انشأ هذا التعارض والصراع بين الدين والفلسفة منذ اليونان إلى عصر التنوير⁽⁵⁾.

إن محتوى الدين والفلسفة واحد، هو الله، وشكلهما واحد هو معرفة الله لنفسه بنفسه، ولكن هذه المعرفة مباشرة في الدين، وغير مباشرة في الفلسفة.

(1) القرآن الكريم، سورة الانبياء

(2) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص 210.

(3) المصدر نفسه، ص 209.

(4) المصدر نفسه، ص 210-211.

(5) جونز، ادورد، الفلسفة الوسيطة، ترجمة علي زيعور، دار الاندلس، بيروت، ط 3، 1982، ص 72

إن هيغل يرى انه لا يمكن ان تقوم فلسفة بدون الغاية الدينية الضرورية، وتؤكد حرية الفكر على الضرورة المسبقة للاعتقاد. وان هيغل لا يستبدل دينا بدين اخر، انما يريد ان يفهم الدين عموما، والدين المسيحي خصوصا. وذلك لأن الدين المسيحي هو اللحظة النهائية والضرورية والتربوية التي يمر بها الإنسان⁽¹⁾. إن المحاولة الهيجلية في اعادة تاهيل الدين سوف تجابه بالنقد من عدة اتجاهات وفي مستويات مختلفة، وقد بدأت عملية النقد هذه في حياة الفيلسوف نفسه⁽²⁾، وبعد وفاته بقليل، واستمر هذا النقد إلى يومنا هذا.

ففي حياة الفيلسوف تكونت ما يسمى بالمدرسة الهيجلية وجلهم من الطلاب الذين قام بتدريسهم أو الذين استمعوا إلى محاضراته في الجامعات الالمانية المختلفة التي درس فيها هيغل وخصوصا جامعة برلين. وقد انقسمت هذه المدرسة في حياة هيغل إلى عدة اتجاهات بحسب موقفها من الفكر الهيجلي خصوصا والفكر المثالي عموما. فهناك يسار هيجلي، ويمين هيجلي ووسط هيجلي وهذا الوسط ينقسم ايضا يمينا ويسارا. وهناك تقسيمات أخرى، ولكن التقسيمات الرئيسية لمعظم دارسي الفكر الهيجلي تكون من هذا القبيل أي يمين، وسط، يسار. لقد قام اليسار الهيجلي المتمثل في (فيورباخ، واشتراوس، وبرونوباور، واشترنر)، بعملية نقد جذرية للدين، بل انهم ركزوا في اغلب مؤلفاتهم على نقد الدين. ولذلك قال ماركس حين كان في بدايته من اليساريين الهيجليين: (ان مرحلة نقد الدين في المانيا قد انتهت)⁽³⁾ ولذلك يجب ان ينتقد الوضع الاجتماعي والسياسي.

ولكن كيف استطاع هيغل اعادة تاهيل الدين واعطاءه جرعة الحياة بعدما خشي عليه من الموت والتلاشي بفعل معاول النقد التي بدأت تهدم به سواء كانت من فلاسفة التنوير أو من الفلاسفة التجريبيين والفلاسفة المؤمنين بالعلم وقدرته على حل كل الاسئلة الكبرى والتي كان يجيب عنها الدين بشكل غير مقنع كما يرون. وبالتالي فأن المسألة مسألة الوقت حتى يتلاشى الدين وتنتصر الحقيقة العلمية⁽⁴⁾.

(1) غالي، وائل، نهاية الفلسفة، ص214.

(2) سرو، رينه: هيغلوالهيجلية، ترجمة نهاد ورضا، ص64

(3) عطية، احمد عبد الحليم: الإنسان في الفلسفة فيورباخ، ص 181

(4) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، بدون تاريخ، ص245.

قام هيغل بعملية التأهيل هذه من عدة محاور واتجاهات، محاولاً معرفة اسباب انحطاط الدين، ومعطياً طرقاً لمعالجة هذا الانحطاط. فمن خلال دراسته المتعمقة لتاريخ الفكر وحركته، وللتاريخ الإنساني أو (حركة الروح وتجلياتها)، رأى هيغل ان هناك تيارين يسيران باتجاه واحد، هما: الدين من جهة، أو الفكر (الفلسفة) من جهة أخرى⁽¹⁾.

بل إن هيغل رأى ان الفكر (الفلسفة اليونانية) قد نشأت في احضان الدين الشعبي ولكن فيما بعد أصبح هناك صراع بينهما، وهجوماً على الدين من قبل الفلاسفة فافلاطون مثلاً امر ان تزال أسماء الالهة من باب أكاديميته، وقد أوضحنا سبب الصراع بين الدين والفلسفة من وجهة نظر هيغل في الفصل السابق⁽²⁾.

يرى هيغل ان السبب الرئيسي في تقاعس الدين وسيطرة الفكر، هو ان العقل (الفلسفة) قد نهض من سباته وبدأ بنشاط كبير محموم وانتقل إلى افاق جديدة لم يكن قد وصل إليها سابقاً وحصل على انتصارات كبيرة وساحته بينما بقي الدين على حاله لا يتحرر، بقي طفولياً⁽³⁾.

يجب على الدين ان لا يبقى على وضعه الحالي ويتحرك لمسيرة الروح المطلق. وفي نص فلسفي في موسوعة العلوم الفلسفية تتوضح الرؤية الهيجلية في الدفاع عن الدين ضد الفكر العقلاني المتطرف. ويوضح هيغل اسباب هذا الدفاع. يقول هيغل: (ان ضرورة فهم المنطق بمعنى اعمق من انه علم الصورة المحض للفكر املته اهتمامات بالدين والسياسة والقانون والاخلاق ففي العصور المبكرة لم يكن يلحق بالناس أي اذى من جراء التفكير، يفكرون بحرية وبلا تعيين.

إن معرفة الحقيقة لا يمكن بلوغها الا من خلال الفكر وحده، وليس من خلال الحواس والافكار العشوائية، أو الآراء الظنية، الا ان تفكيرهم على هذا النحو بدأ يؤثر تأثيراً جاداً في سنن الحياة الرئيسية وشرائعها عندهم. فجردوا مؤسسات كانت قائمة من قوتها، وسقطت دساتير ضحية تحت معاول الفكر، بل ان الفكر قد هاجم الدين

(1) ميخائيل انود: معجم مصطلحات هيغل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، ص476.

(2) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص164، كذلك مدخل إلى علم الجمال (فكر الجمال)، ص189.

(3) المصدر نفسه، ص161.

ضحية العقل نفسه وبالتالي فان الاتهامات التي كان يتهم بها الدين من حجر العقول ومراقبة على الفكر الحر، قد أصبح العقل يقوم بها، وأصبح هناك ارهاب فكري، مارسه الذين اتخذوا العقل طريقاً ومنهجاً والها وانتقلوا من منهج التكفير إلى منهج التخوين، وأكلت الثورة أبنائها⁽¹⁾.

يقول هيغل: (إن للدين قيمة مطلقة في ذاته، ومع ذلك نجد ان هناك غايات أخرى تزدهر في الوقت ذاته، وتعقب هذه الغايات وكما قال السيد المسيح (ع) اطلبوا أولاً ملكوت الله، وهذه كلها تزداد لكم، ومعنى هذا ان الغايات الجزئية لا يمكن بلوغها الا من خلال بلوغ ماهو مطلق وما له الحق في أن يوجد بذاته وجوداً مطلقاً)⁽²⁾.

إن للدين وظيفة لا يستطيع الفكر (الفلسفة) ان يؤديها وهو ادراك المطلق بشكل كلي أو مباشر⁽³⁾.

يؤكد هيغل أن فلسفته المثالية المطلقة لا تنحصر في نطاق الفلسفة وانما تكمن في جذور كل دني، وهذا ما سيؤكد فيورباخ من خلال نقده لفلسفة هيغل. بل انه يرى ان الفلسفة الحديثة هي نتاج الدين والكنيسة. لأن العالم المجموع فعلا كما يرى هيغل هو المجموع الشامل للموجود العقلي الذي خلقه الله ويقوم بتدبيره⁽⁴⁾. وهذه الرؤية الهيجلية تماما. حيث ان هيغل يرى ان الروح متعلقة بالوجود، وهناك تطور نحو ادراك المطلق، مع الاستمرار التاريخي، أي مع تطور الوعي. وان العالم يسير نحو هدفه باستمرار، أي نحو ادراك المطلق. ان الدين عند هيغل هو الوسيلة العظمى التي تعمل بها العناية الالهية على تطوير الطبيعة البشرية⁽⁵⁾.

أسباب انحطاط الدين:

يحدد هيغل جملة اسباب لانحطاط الدين وابتعاد الناس عنه، يقول: (إن الأصل في شقاء الدين المعاصر إنما هو هذا الإطلاق الذي تم بين الدين من جهة والحياة من

(1) المصدر نفسه، ص36.

(2) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص191.

(3) المصدر نفسه، ص191.

(4) دونت، جاك، هيغل والهيجلية، ص69.

(5) المصدر نفسه، ص67. جاك دونت: هيغل والهيجلية، ص67.

جهة أخرى وكأن ليس هناك صلة بين اللامتناهي أو بين الارض والسماء⁽¹⁾. يرى هيغل أن الحل لهذه الإشكالية يكون بتوسيع مفهوم الدين ليشمل الحياة بأسرها، وبذلك نكون قد خلعنا على مجموع الحقائق المتناهية قيمة لامتناهية⁽²⁾. ومن الاسباب الأخرى التي يرى هيغل أنها أسباب لانحسار الدين وانحطاطه هو حسر الدين نفسه في قوالب معينة وابتعاده عن الواقع والحياة، وهو نقد الكنيسة واللاهوت الذي انتجته الكنيسة⁽³⁾. ويرى هيغل ان الحياة أكبر من القوانين التي صدرت في زمن معين فالحياة مستمرة ومتطورة تحتاج إلى دخول الدين فيها وعدم الابتعاد عنها لأن الابتعاد عن الحياة قد يؤدي إلى انهيار الدين. ولذلك وجب توسيع الدين.

ومن الاسباب الأخرى في انحسار الدين كما يرى هيغل، ان الدين قد بقي طقوسيا وعاطفيا ولم يطور نفسه وهو عكس العقل الذي بدأ المغامرة واتجه إلى آفاق اوسع وبدأ يكتشف ويحقق الانتصارات وبالتالي سيطر الفكر وساد على الدين. يرى هيغل ان في الدين عناصر لا عقلية تعمل في القلب والإرادة. وان الجانب الوجداني هو أحد اهم الجوانب في الدين وان محاولة الغائها وجعلها في حدود العقل فقط سوف تضر بالدين وتبعد الناس عنه. ان هناك جانبا اخر في الإنسان هو ليس الجانب العقلي يجب ملؤه، هو الجانب العاطفي والوجداني. يقول هيغل: (ان القواعد الاخلاقية في المسيحية وعقائدها لا تكفي وحدها لتحريك الإرادة وانها لا بد من ان ينضاف إلى هذه العقائد وتلك القواعد ايمان عملي بالمسيح ان المسيح ليس حقيقة ذاتية صرفة تعبر عن المثل الاعلى الاخلاقي (كما يقول المتنورون) ولكنه شخصية تاريخية حقيقية تخلع على هذا المثل الاعلى مضمونا موضوعيا)⁽⁴⁾. والقضية الأخرى في سبب انحطاط الدين المسيحي، هو استعارة نموذج الاله اليهودي مرة أخرى بالنسبة للمسيحيين. اله اليهود الذي انتقده هيغل اله متعال مخيف وقاس وبعيد⁽⁵⁾، وليس هناك صلة بينه وبين الإنسان. ادى هذا إلى حالة من حالات التمزق الوجداني والاغتراب. وشكل الله هذا ادى إلى قيام سلطة دكتاتورية لأن الحاكم يستمد سلطته من شكل الاله. هذا الشكل

(1) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 39.

(2) هيغل: كتابات الشباب، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ص 115-117.

(4) إبراهيم، زكريا: هيغل والمثالية المطلقة، ص 43.

(5) هيغل، كتابات الشباب، ص 60-61.

من اشكال الاله بدأ يستعيره مرة أخرى المسيحيون. يقول هيغل: (ان الضمير المسيحي لم يلبث ان عاد إلى النزعه اليهودية في التمرکز حول الله، فلم يعد هناك فارق بين اله المسيحية واله بني اسرائيل)⁽¹⁾. والسبب الاخر في انحطاط الدين المسيحي هو ان تلامذة السيد المسيح قد احوالوا تعاليم السيد المسيح الحية إلى مجموعة من القوانين والحقائق الجامدة. وجعلوا من الايمان المسيحي مجرد تمسك ببعض الحقائق الجامدة وبالتالي فإن هذه التعاليم أصبحت قوالب تحد من عمل القلب والعقل ووقعوا في نفس الخطأ الذي وقع فيه رجال الدين اليهود. وقد ادى هذا إلى تدهور كبير في الدين والعقيدة المسيحية لأن هذه القوانين أصبحت أشياء ثقيلة على الإنسان المسيحي. ويقول هيغل: (ان المسيحي لم يعد يستشير ضميره حين الاقدام على فعل معين، بل أصبح يبحث عن القوانين التي استنتها رجال الكنيسة وبالتالي فالرسالة التي اتى بها السيد المسيح والجهد الذي بذله السيد المسيح والذي راح ضحيته بصلبه قد ضاع لأنه اراد تحرير الإنسان من ربة القوانين الصارمة)⁽²⁾.

دفاع هيغل عن الدين؛

إن هيغل وبسبب الهجمة الكبيرة على الدين ومؤسسته المتمثلة بالكنيسة حاول مرة أخرى تأهيل الدين لأنه رأى وبفكره الثاقب ان انهيار الدين يعني انهيار الدولة وتفككا اجتماعيا واخلاقيا، ولكن عملية التأهيل هذه، ليست على الطريقة الكانتية التي ارادت حصر الدين في حدود العقل، وكأن العقل فقط هو الذي يعطي مشروعية وجود الدين⁽³⁾.

إن محاولة هيغل لم تكن لاسباب نفعية، فهو يمقت النظرة النفعية للدين، أي انه لم يقم بهذه المحاولة لأنه فيلسوف دولة، وان النظام السياسي في بروسيا قائم على الدين، ولكن لأن هيغل نفسه كان مؤمنا ان الدين شيء ضروري وحيوي في حياة الإنسان والمجتمع، وكذلك كان هناك سبب سايكولوجي، أي ان البنية الفكرية والسايكولوجية لهيغل هي التي ادت بهيغل للدفاع عن الدين وإعادة تأهيله مرة أخرى.

(1) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) كانت، عمانوئيل: الدين في حدود العقل؛ دراسة وتعليق محمد الزوجي، ص70، كذلك ص76.

وانه كأى فيلسوف من فلاسفة العصر الحديث نشأ نشأة دينية، وذا تعليم ديني. ولم يعمل قطيعة معرفية بين ماضيه وحاضره بل ان المحيط الاجتماعي الذي عاش فيه هيغل كان راضيا عنه تماما، فهو لم يكن ثوريا ويكره العنف، ويؤمن بالتطور التدريجي، ويرفض التغيرات الراديكالية، ورغم ترحيبه في شبابه بالثورة الفرنسية⁽¹⁾ الا انه تحول فيما بعد إلى أكبر المنتقدين لها، حينما تحولت إلى عهد ارباب، وقام بتحليل معرفي لاسباب انحطاطها، وكان أحد الاسباب التي ادت إلى انحطاطها هو ابتعادها عن الدين واعتمادها على العقل الجاف التنويري⁽²⁾.

بنفس الوقت رفض هيغل تحويل المؤسسة الدينية (الكنيسة) إلى مجتمع سياسي، حيث ان للدين وظيفة، قد يكون قاعدة للدولة، ولكن ان يصبح هو الدولة وهو المشرع للدولة، فهذا ما رفضه هيغل. (ان هيغل يرى ان وظيفة المجتمع الكنسي هو خدمة الشعور الديني، ولكن هذا المجتمع اتخذ طابع الغاية المطلقة فاحال نفسه إلى مجتمع سياسي يفرض نفسه على الافراد بطريقة كلية شاملة)⁽³⁾. ومن هنا فإن المسيحية لم تعد تقتصر على احالة الاوامر الاخلاقية (كما هو شأن كل دين) بل هي قد ارادت ايضا ان تجعل منها قواعد عملية موضوعية تندرج تحت نطاق الفهم لا العقل⁽⁴⁾.

إن الموقف الهيجلي الذي حاول تأهيل الدين واعادته مرة أخرى إلى المجتمع والدولة واعتبار الدين ضرورة وانه لا يمكن قيام نظام اجتماعي بدون دين، بل لا يمكن قيام إنسان سوي بدون دين. جوبه بنقد قوي داخل مدرسته ومريديه، ولقد كان نقدا جذريا حادا. وفي اعتقادي ان هذا النقد للمؤسسة الدينية ولمفهوم هيغل للدين، وللدين عموما، هو استمرار للنقد الذي تبناه العقليون التنويريون قبل هيغل، وثانيا هو نقد مبطن بدافع سياسي فمثلا حينما طلب من فيورباخ ان يتخطى نقد الدين، وان يذهب بالنقد إلى الواقع السياسي والاجتماعي، رفض فيورباخ هذا المقترح، ورفض ايضا ان يدخل في خضم الحياة السياسية، بأن يترشح للمجلس التشريعي (البرلمان)، وقال: ان نقد الدين هو الكفيل بتحطيم البنية الفكرية للنظام السياسي القائم⁽⁵⁾، على اعتبار ان المؤسسة

(1) بدوي عبد الرحمن، حياة هيغل، ص، كذلك انود، ميخائيل: معجم مصطلحات هيغل، ص 50.

(2) إبراهيم، زكريا، هيغل والمثالية المطلقة، ص 38.

(3) هيغل، كتابات الشباب، ص 125.

(4) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ترجمة الياس مرقص، ص 238-239.

(5) عطية، احمد عبد الحليم: الإنسان في فلسفة فيورباخ، ص 178.

الدينية قد انتجت كل ادبيولوجيات الدول التي تحكم في تلك الفترة. وبالتالي يجب تهديم الاساس المعرفي لهذه الدول، خاصة بعد الردة التي حدثت بعد خسارة نابليون الحرب⁽¹⁾، وقيام الحلف المقدس الذي ارجع القديم إلى قدمه⁽²⁾، وارجع الكثير من الحقوق التي سلبتها الثورة الفرنسية من الكنيسة، سواء كانت حقوقاً ثقافية أو مادية (ان المشروع التنويري قد مر بانتكاسة كبيرة بنهاية نابليون وقيام الحلف المقدس، ان مغامرة العقل الجريئة قد بدأت تخبو في تلك الفترة بعد قيام الرقابة الفكرية على المطبوعات والمضايقات التي تعرض لها المفكرون، كمصادرة الكتب والفصل من المراكز العلمية -جامعات، معاهد والسجن والملاحقات)⁽³⁾.

إن السبب الاخر في دفاع هيغل عن الدين كان هو محاولته بناء الدولة، والدولة الالمانية ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي المتخلف. الدولة التي نخرتها الاقطاعات. فالنظرة الهيجلية إلى واقع المانيا كانت نظرة حزينة لذلك كان دفاع هيغل عن الدين من منطلق محاولته بناء الدولة، لذلك رفع هيغل الدولة إلى مستوى الاله. (فالدولة هي الكل الاخلاقي الموضوعي)⁽⁴⁾.

وهي أعلى مرحلة يصل إليها الروح الموضوعي كما في اسس فلسفة الحق⁽⁵⁾. ان النشاط الهيجلي السياسي قد بدا منذ عهد الشباب ومرحلة العهد البروسنتاني في تونيجن، ولم تنته الا بموته. وحتى كل كتاباته سواء كانت فلسفية ام في الدين، فهي ذات مغزى سياسي. لقد انتقد هيغل دستور المانيا في مرحلة الشباب، لأنه لم يحقق كما يرى الوحدة الالمانية (فليحيا الدستور ولتسقط ألمانيا) هذه عبارته الشهيرة وهي التفاتة ذكية ونقد لاذع لما في الدستور من مصالح الأمراء والإقطاعيين على حساب ألمانيا كدولة قوية مركزية⁽⁶⁾.

إن الإصلاح الديني الذي هو نتاج الماني بامتياز، والذي تحقق بعد ثورة الفلاحين

(1) إمام عبد الفتاح امام، دراسات في الفلسفة والسياسة عند هيغل، ص 41.

(2) المصدر نفسه، ص 41-42.

(3) بدوي عبد الرحمن، حياة هيغل، ص 123.

(4) غارودي، روجيه، فكر هيغل، ص 250.

(5) هيغل: اسس فلسفة الحق، فق 270.

(6) هيغل، كتابات الشباب، ص 44-45، كذلك، امام عبد الفتاح امام، الفلسفة والسياسة عند هيغل، ص 115.

في المانيا في عشرينيات القرن السادس عشر⁽¹⁾. لم يحقق بناء الدولة، كذلك التنوير الالمانى لم يفعل فعله في بناء دولة⁽²⁾. ولم يستطع ان يخلق مواطن يؤمن بدولة، التي يجب ان يذوب فيها الكل، أي كل الافراد، كما اراد هيغل ذلك، فالذوبان في الدولة هو من وجهة النظر الهيغلية التحقيق الحقيقي للحرية الفردية⁽³⁾. وعلى العكس من ذلك فان فرنسا الكاثوليكية الرجعية بالمفهوم الفكري من ناحية الدين، كان لها اولا دولة مركزية قبل الثورة. ومن ثم حققت دولة قوية بعد الثورة لتبنيها الموضوعي لفكرة التنوير رغم كاثوليكيته، أي دينها المحافظ⁽⁴⁾. في حين ان هيغل يرى (ان المهمة الاساسية للدين هي القضاء على انانية الافراد، فلا بد للروح الدينية الصحيحة من ان تعمل على إذابة الافراد داخل الجماعة لكي يشاركوا في حياة جماعية تكفل لهم الشعور بالغبطة في الحياة)⁽⁵⁾.

لقد كانت هناك ضرورة مرحلية لجعل الدولة الاله على الارض، وتوظيف كل شيء لصالح الدولة بل ان مشروع هيغل الفلسفي كله قد وظيفه لصالح الدولة وكانت هناك ضرورة تقتضي من هيغل ان يؤهل الدين ويجعله حاجة ضرورية لأنه يخدم مشروعه في بناء الدولة.

(1) غالي، وائل، نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيغل، ص 312.

(2) المصدر نفسه، ص 313.

(3) هيغل، اسس فلسفة الحق، ص 237.

(4) غالي، وائل: نهاية الفلسفة، دراسة في فكر هيغل، ص 313.

(5) زكريا، ابراهيم، هيغل والمثالية المطلقة، ص 40.

مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك: "مقولة الدين أفيون الشعوب"

نبيل محمد صغير⁽¹⁾

مقدمة:

تعد الماركسية من أهم الفلسفات (تاريخيا) في الموقف من الدين، ولا سيما إذا تتبعنا كيفية تعاطي الفلسفات الإنسانية مع الخطاب والظاهرة الدينية (الفلسفات بأنواعها: العقلانية الديكارتية، التجريبية الهيومية، فلسفة الحق الإيطالية، فلسفات التنوير، الفلسفات الألمانية)، سنجد الفلسفة الماركسية بأرائها نحو الدين تثير فينا كثيرا من الشك والاستغراب حول تعاطيها مع الدين، فتجعلنا نطرح العديد من الأسئلة المحيرة حول حقيقة فهمها وتناولها للدين على المستوى النظري، وعلى المستوى التطبيقي.

نسعى من خلال هذا البحث أن نقدم رؤية الفلسفة الماركسية للظاهرة وكيفية التعامل معها في إطار فكرها وأيديولوجيتها العامة، كما نريد كذلك أن نفهم المنظر الأول لهذا التيار الفكري والسياسي، ألا وهو كارل ماركس (karl marx) 05 ماي 1818/14 مارس 1883، الذي شكّل نقلة نوعية في الفكر الإنساني بنظرته إلى الوجود، وما يحمله من كائنات وممارسات، ليؤكد على ضرورة الانطلاق من المادة في تحديد الوعي الإنساني لجميع الظاهر والممارسات التي يمارسها، وقد شكّل الدين جانبا مهما من هذه الممارسات، وقد كانت نظريته إليه يلفّها نوع من الغموض نود أن تستبينه في هذا المقام.

(1) باحث واكاديمي، من جامعة مولود معري- تيزي ويزو- الجزائر.

مدخل نظري: شذرات حول نشأة الماركسية واستراتيجيات الدين

يمكننا القول أن الماركسية أضح نظرية علمية منطلقة من اسس فلسفة بحثة في تاريخ تطور الفكر الإنساني عامة⁽¹⁾، فقد حدثت تطورات للعلوم عبر التاريخ تحت غطاء فلسفي، إذ يمكن القول أن هيغل نفسه، وهو الضليع في علوم زمانه، كان بحاجة إلى فلسفته المثالية. هذا في حين جاءت الماركسية، فلم تكن بحاجة إلى فلسفة إذ إن ما يسمى بالفلسفة الماركسية، المادية الديالكتيكية، أصبحت علما خالصا من كل أنواع الفلسفة بحيث إن انجلز اسماها نهاية الفلسفة⁽²⁾.

إذن، فالاتجاه الماركسي، إذن علم، بحث بل إن المادية الديالكتيكية باعتبارها علم الحركة هي علم العلوم كما اسماها لينين⁽³⁾. فإن العلوم والمعارف وحتى الفلسفات كلها تعالج أنواعا مختلفة من حركة المادة الحية وغير الحية، ولذا فإن قوانين المادية تصح، وتعمل على كل هذه المعارف، وإن العالم والفيلسوف في كل العصور قبل اكتشاف قوانين المادية أو بعدها، هما ماديان ديالكتيكانيان في بحوثهما المعرفية، وفي مختبرهما⁽⁴⁾، بصرف النظر عن معتقديهما الفلسفية والدينية. وهذا ما جعل انجلز يؤلف كتابه ديالكتيك الطبيعة للبرهنة على أن علم الديالكتيك يفعل وينطبق على كافة علوم زمانه⁽⁵⁾.

إن الماركسية كعلم بحث (بغض النظر على أنها فلسفة في أصلها الفكري) يعني أنها لا تؤمن بأية قوة خارجة عن الطبيعة تسيطر على حركة الطبيعة أو تسيرها وفقا لهواها بل تعتبر الطبيعة، الكون، مادة في حركة تسير وتتطور وفقا لقوانين معينة توصل الإنسان إلى اكتشاف بعضها وما زال يجهل الكثير منها وإن الإنسان يكتشف خلال تطوره المزيد

See: Brian Thompson, The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's, (1) Controversial Dictum," in Revue ,André Malraux Review, 30, 1/2, 2001, p 35.

See: Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie," in Marx Engels Werke, (2) Volume 1 ,Berlin, Dietz Verlag, 1956,p p 12,13.

See: See Paul N. Siegel, The Meek and the Militant: Religion and Power Across the (3) World London, Zed Press,Reprint,Chicago, Haymarket, 2004, p. 123.

Ibid., p. 24. (4)

Ibid., p. 12. (5)

من القوانين التي تسير الطبيعة وتحدد شكلها في حركتها وتطورها وتغيرها⁽¹⁾.
إلا أن الفلسفة الماركسية لم يكن من الممكن التوصل إلى اكتشافها أو معرفتها إلا في مرحلة معينة من مراحل التطور الفكري للمجتمع البشري⁽²⁾. فلم تكتشف الماركسية بسبب ذكاء كارل ماركس فقط، ولم يكن بإمكان ظهور كارل ماركس أو أي شخص آخر يكتشف الماركسية قبل قرون، بل ظهر كارل ماركس لأن تطور الفكر الإنساني بلغ مرحلة معينة تجعل بالإمكان ظهور من يكتشف الماركسية. فظهور الماركسية كان ضرورة تاريخية حتمية لو لم يكتشفها كارل ماركس لاكتشفها عالم آخر غيره.
من المعروف والمؤكد أن "الماركسية تعتبر الأديان كلها مرحلة من مراحل تطور الفكر الإنساني"⁽³⁾. فقد واجه الإنسان لدى خروجه عن نطاق الأحياء الأخرى طبيعة قاسية كان من الصعب عليه التغلب عليها فكان يطلب المساعدة من قوى تصور أنها قادرة على مساعدته أو أنها سبب معاناته. فبعد كفه مثلاً لأن كفه كانت وسيلته الكبرى للحصول على طعامه⁽⁴⁾ وعبد الحيوان الذي كان يعيش على اصطيداده وفي مراحل أخرى يمكن أن نعتبرها أكثر تقدماً عبد الشمس أو القمر أو النجوم وفقاً لما أوحاه له تفكيره البدائي حول الطبيعة والقوى المسيرة لها.
كان التفكير بوجود الآلهة وبأشكالها وأنواعها مرحلة عالية من تطور الفكر البشري بلغت أقصاها في التفكير بوجود إله واحد هو الخالق للعالم والمسيطر عليه ومسيره وفقاً لهواه ورغباته⁽⁵⁾، لكن هذا التفكير بدأ ينزاح عند بعض رجال الدين لخدمة مصالحهم الذاتية.
إن مراحل تطور المجتمع البشري كانت عبر مراحل وفترات. فلم يكن بالإمكان دفع الجماهير للعمل بدون الطابع الديني⁽⁶⁾، لكننا إذا عدنا إلى الأنبياء والرسل على

See: Marx, "Theses on Feuerbach," translation by Cyril Smith and Don Cuckson 2002, (1) on Marxists Internet Archive:

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>

Ibid. (2)

Karl marx et friedrich engels, sur la religion, textes choisis, traduits et annotés par: G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, Paris, 1968, p. 123. (3)

(4) موجودة في التقاليد الأمازيغية.

Voir: Karl marx et friedrich engels, sur la religion, textes choisis, traduits et annotés par: G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, Paris, 1968, p. 125. (5)

Voir: ibid, p. 126. (6)

سبيل المثال نجد أنه لم يكن بمقدرتهم أن يجتذبوا الجماهير لتأييد دينهم، على الرغم من أنهم اقتصروا في دعواتهم على الدعوة لدينهم الجديد، إضافة إلى أنهم لو لم يعالجوا في الوقت ذاته المشاكل الاجتماعية التي كان المجتمع يعاني منها، لكانوا غير قادرين إلى جلب الناس إلى طرفهم.

ملاحظة: يمكن أن يكون هذا سببا كافيا للقول بأن الماركسية، كأيديولوجيا واتجاه فكري وفلسفي وكسياسة، لم تكن معادية للدين، كونها لم ترد أن تفقد جماهيريتها، لكننا سترك هذه الفكرة كمجرد فرضية نبني عليها تحليلاتنا القادمة.

إذا عدنا إلى الدين الإسلامي، وأخذنا قصة النبي موسى كليم الله مثلا، نرى كيف أنه استطاع أن يقود الجماهير بوعده لهم بالخلاص من العبودية الفرعونية، فهو لم يكن يفكر بالثورة على الفراعنة بطريقة القوة العسكرية، وإنما حاول الخروج من مصر للتخلص من العبودية والاستبداد، وإقناع الشعب بضرورة الإصلاح الديني. (سنعود إلى هذه الأسطورة لفهم كيف تصرف النبي موسى عليه السلام، ونحاول أن نقارب بين الاستراتيجيات التداولية في تقريبه لدين الله للشعب، وكيفية جلب الجماهير إليه كمثال نقارنه بطريقة استغلال الماركسية لحب الحرية لدى الشعب)⁽¹⁾.

نرى من هذا أن ديانة النبي موسى كانت حركة ملائمة لظروف مجتمع العبيد في مصر في فترة ظهورها. ونرى أن النبي موسى قدم للناس في أيامه حلولاً لمشاكلهم وخلاصاً من عذابهم بالصورة التي استطاع التوصل إليها. ونفس الشيء يصح على كافة الديانات لأنها كانت تقدم للناس حلولاً لمشاكلهم وخلاصاً من عذابهم في فترة ظهورها.

ولكن الديانات التي تبدأ كحركة تليي بعض حاجات المجتمع في حينها سرعان ما تنسجم مع التكوين الطبقي للمجتمع. فكما أن المجتمع في كافة المراحل يتكون من طبقات مُستغلة وطبقات مُستغلة، فتصبح الديانات أيضا جزءا من هذا التركيب الطبقي، فتتألف فئات دينية تشكل جزءا من الطبقات المستغلة وجزءا لا يتجزأ من دكتاتورية الدولة القائمة بينما تتحول الأغلبية الساحقة من أتباع تلك الديانات إلى جزء

(1) في مقال ماركس حول السؤال اليهودي، تحدث عن أهمية كسب الجماهير ينظر:

Karl marx, la question juive:

<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001a.htm>

سبيل المثال نجد أنه لم يكن بمقدرتهم أن يجتذبوا الجماهير لتأييد دينهم، على الرغم من أنهم اقتصروا في دعواتهم على الدعوة لدينهم الجديد، إضافة إلى أنهم لو لم يعالجوا في الوقت ذاته المشاكل الاجتماعية التي كان المجتمع يعاني منها، لكانوا غير قادرين إلى جلب الناس إلى طرفهم.

ملاحظة: يمكن أن يكون هذا سببا كافيا للقول بأن الماركسية، كأيديولوجيا واتجاه فكري وفلسفي وكسياسة، لم تكن معادية للدين، كونها لم ترد أن تفقد جماهيريتها، لكننا سنترك هذه الفكرة كمجرد فرضية نبني عليها تحليلاتنا القادمة.

إذا عدنا إلى الدين الإسلامي، وأخذنا قصة النبي موسى كليم الله مثلا، نرى كيف أنه استطاع أن يقود الجماهير بوعده لهم بالخلاص من العبودية الفرعونية، فهو لم يكن يفكر بالثورة على الفراعنة بطريقة القوة العسكرية، وإنما حاول الخروج من مصر للتخلص من العبودية والاستبداد، وإقناع الشعب بضرورة الإصلاح الديني. (سنعود إلى هذه الأسطورة لفهم كيف تصرف النبي موسى عليه السلام، ونحاول أن نقارب بين الاستراتيجيات التداولية في تقريبه لدين الله للشعب، وكيفية جلب الجماهير إليه كمنوال نقارنه بطريقة استغلال الماركسية لحب الحرية لدى الشعب)⁽¹⁾.

نرى من هذا أن ديانة النبي موسى كانت حركة ملائمة لظروف مجتمع العبيد في مصر في فترة ظهورها. ونرى أن النبي موسى قدم للناس في أيامه حلولاً لمشاكلهم وخلصا من عذابهم بالصورة التي استطاع التوصل إليها. ونفس الشيء يصح على كافة الديانات لأنها كانت تقدم للناس حلولاً لمشاكلهم وخلصا من عذابهم في فترة ظهورها.

ولكن الديانات التي تبدأ كحركة تلبية بعض حاجات المجتمع في حينها سرعان ما تنسجم مع التكوين الطبقي للمجتمع. فكما أن المجتمع في كافة المراحل يتكون من طبقات مُستغلة وطبقات مُستغلة، فتصبح الديانات أيضا جزءا من هذا التركيب الطبقي، فتتألف فئات دينية تشكل جزءا من الطبقات المستغلة وجزءا لا يتجزأ من دكتاتورية الدولة القائمة بينما تتحول الأغلبية الساحقة من أتباع تلك الديانات إلى جزء

(1) في مقال ماركس حول السؤال اليهودي، تحدث عن أهمية كسب الجماهير ينظر:

Karl marx, la question juive:

<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001a.htm>

من الطبقات المستغلة⁽¹⁾.

وبذلك، تتحول الديانة إلى أدوات استغلال لتابعيها ولأتباع الديانات الأخرى اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا على حد سواء⁽²⁾. ويقوم رجال الدين وكلاء الآلهة، حسب نظريتهم، بتفسير الدين بالصورة التي تضمن مصالحهم الاقتصادية والسياسية. جاءت تبعات هذا الفعل ونتائجه أن تنتج فروع وفئات مختلفة حتى في الديانة الواحدة. والتاريخ كله سلسلة من هذه الانقسامات والتفرعات الدينية، حتى في الدين الواحد، وتكاثر الحروب الدينية لمختلف الديانات، والمعتقدات⁽³⁾، وحتى بين أتباع المعتقد الواحد، حتى أنه يمكننا القول إن معظم البلدان على امتداد تاريخ القرون السالفة انقسمت، إما دولا دينية أو دولا دنيوية تكرر مظاهر الدين وتستخدمها، كوسيلة لتحقيق سياساتها وأغراضها الداخلية، وقد استمر هذه الحالة إلى أيامنا هذه، فنحن نرى الديانات والمذاهب المتناقضة بالعشرات بالنسبة للمسيحية، وكذلك المدارس والمذاهب الإسلامية الكثيرة والمدارس اليهودية المختلفة، ونحن نرى ونسمع بالصراعات والفتن والمظالم والمجازر، التي تجري باسم هذه الديانات جميعها.

العودة إلى الماركسية؛

لقد ظهرت الماركسية، كردة فعل للنظام الرأسمالي (الإقطاعي في أول الأمر) الذي من خلاله تستغل فيه الطبقة الرأسمالية الشعب الكادح، كذلك ظهرت في مجتمعات تسودها شتى أنواع الديانات السماوية وغير السماوية⁽⁴⁾. (أوروبا الشرقية، معظم أفريقيا وآسيا)، ومن خلال هذه الانتشارية غير المحدودة للدين والماركسية يؤكد انجلز أن

See: Marx, "Theses on Feuerbach," translation by Cyril Smith and Don Cuckson 2002, (1) on Marxists Internet

Archive: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>.

Voir: Marx and Engels, Manifesto of the Communist Party (1848), ch. 1, available on Marxists Internet Archive:

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm>

voir: Karl marx et friedrich engels, sur la religion, textes choisis, traduits et annotés par: (2) .G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, paris, 1968, p 85,86

(3) أشار ماركس إلى هذه الفكرة في كتابه مخطوطات كارل ماركس.

See: Friedrich Engels, The Peasant War in Germany, ch. 2, available on Marxists Internet (4) Archive. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/peasant-war-germany/ch02.htm>

الماركسية في علاقاتها بالدين لا تنفيه - لأسباب نراها برغماتية (مصلحية) تتعلق، في الأساس، بسبل انتشاره واعتماده من طرف الدول المتدينة- وإنما تحارب اضطهاد رجال الدين عبر استعماله لصالحهم، فيصبح وسيلة ضارة في أيدي قذرة⁽¹⁾، يمكن أن نعتبر أن استغلال الماركسية للدين كان موجودا، فعلى الرغم من أن أيديولوجيتها وفلسفتها كانتا ماديتين إلا أنها ابتعدت ونأت عن أي صراع مباشر مع الدين في مراحلها الأولى، قد يكلفها خسائر فادحة تكون في صالح الرأسمالية الغربية التي كانت تروج، هي كذلك لحرية المعتقد، ولو أن نظرة الاتجاه الرأسمالي للدين يُتحفظ عليها بدورها. يقول أنجلز في وصفه للدين المسيحي: "كان قبل كل شيء، يصنّف دين - أي المسيحية وخصوصا الكاثوليكية كونه عايشها - للعبيد والمظلومين، والفقراء... فقد كان يمثل المعاناة التي تفرض على الشعوب"⁽²⁾، وهذا حسب وجهة نظره الفلسفية يعود تكريس الكنيسة الأورتدوكسية لهذا الدين من أجل السيطرة على الشعب الأوروبي، وقد اتخذت النظرة الاشتراكية والشيوعية موقفا صارما من هذه النزعة الاستبدادية التي صادت أوروبا عموما، وروما على وجه الخصوص، فحاولت التشهير بالمبادئ الإنسانية، ومن بينها العدالة الاجتماعية والقضاء على الطبقة التي كان للدين والكنيسة جانب كبير في تشكيلها والسهر على استمراريتها، لأنها حقيقة كانت تخدم رجالات معينين داخلها⁽³⁾.

يمكن القول، أيضاً، إنّ الماركسية هي نظرية الطبقة العاملة التي توجهها وترشدنا إلى الطريق الصحيح لنضالها من أجل تحرير نفسها والشعوب الكادحة من كل أنواع الاستغلال⁽⁴⁾، لتستشرف الحرية التي ينشدها الماركسي من خلال النظام الطبيعي العادل. ومن ثم، كان على الأحزاب، التي تسترشد بالماركسية في مسارها النضالي والكفاحي، أن تحدد موقفها من الديانات، كما تحدد موقفها من كل الظواهر السياسية والاجتماعية الأخرى، ولهذا لا يمكن أن نعتبر ماركسيات العالم واحدة في منوالها العام والدقيق، خصوصا في بين أوروبا الشرقية والشمال الإفريقي ومصر.

Ibid. (1)

Friedrich Engels, contributions a l'histoire du christianisme primitif, traduction: laura (2)
lafargue, <http://www.marxists.org/francais/marx/94-chris.htm>

Ibid. (3)

Ibid. (4)

ولذلك، بدأ البيان الشيوعي بعبارته الشهيرة "هناك شبح يجول في أوروبا - هو شبح الشيوعية"، وعبر هذا البيان اتحدت قوى أوروبا العجوز في حلف يضم أمريكا وانكلترا- وألمانيا في وقت متقدم وبطريقة مختلفة عن سابقاتها الأوائل - لملاحقة الشيوعية والتضييق عليها، رغبة في القضاء عليها، هذا العداء نتيجة الرهبة التي أحدثها فيهم الفكر الأيديولوجي الشيوعي؛ ووصل الخوف إلى البابا والقيصر "مترنيخ وغيزو" نظرا لمكانته الدينية التي كانت مهددة بالانهيار في حالة سيطرة الشيوعية على أوروبا، ومن الاتجاه الراديكالي في فرنسا، إلى رجال الشرطة والضباط النازيين في ألمانيا⁽¹⁾، ولهذا جُندت النازية، كعدو للشيوعية.

مراحلها الفكرية وصيرورة النظرة إلى الدين؛

كما أننا لم نعتبر ماركسيات العالم محصورة في مبادئ واحدة، لا يمكننا أيضا أن نعتبر موقف الماركسية - بجميع فلاسفتها وسياسيها - من الدين محصورا في موقف واحد ثابت، فهناك مرحلتان مختلفتان في نضال الأحزاب الماركسية، وتحديد مواقفها من الدين تستخلص، وفقا للمرحلتين في نضالها ضد الرأسمالية الغريبة، وهاتان المرحلتان هما، كالتالي⁽²⁾:

1- المرحلة الأولى:

في هذه المرحلة كانت الأحزاب الماركسية تواجه السلطة الرأسمالية، بقوة سياسية كبيرة وكذلك السيطرة الدينية، لكن بمرونة، لأسباب عديدة من أهمها عدم رغبة الماركسيين في فقدان ثقة الشعب المتدين، وعليه كانت تحدد مواقفها طبقا لذلك، وقد صرح الزعماء الماركسيون بضرورة احترام جميع البشر مهما اختلفت دياناتهم وتعددت، وباختصار يمكن أن نعتبر هذه المرحلة مرحلة التعاطي المرن مع الدين والمؤسسات الدينية.

2- المرحلة الثانية:

جاءت بعد الثورة الاشتراكية، وقد كانت مرتكزة على مطالبة المنظرين الماركسيين

(1) ينظر: عدنان رزيقة: الكافي في الفلسفة، د.ط، دار الريحانة للكتاب وجسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص 123، 125، 126.

(2) هاتان المرحلتان اجتهد شخصي من الباحث.

للسياسيين تحديد مواقفهم بصفتهم رجال سلطة ودولة، تجاه مختلف القضايا ومنها الديانات، وخصوصا المؤسسات الدينية (الكنائس)، فبعد تمركز قوى الشيوعية الماركسية في جميع أنحاء العالم تقريبا، أصبحت النظرة إلى الدين مختلفة، بسبب هذا العامل السياسي، فأصبح التأكيد على الدين قضية شخصية لا اجتماعية.

يمكن القول إنه في كلتا المرحلتين، كانت الأحزاب الماركسية تحدد موقفها وفقا للطابع الطبقي للمجتمع أي أنها ميّزت بين الديانات بصفتهما سلطة ووسيلة استغلال للكادحين، وبين الديانات، كتقاليد ومعتقدات راسخة في أذهان الناس البسطاء والكادحين، كل هذا كان عن إيمان وتسليم مطلقين⁽¹⁾.

فقد كان هدف الماركسية في المرحلة الثانية أن تفضح بشدة سيطرة المؤسسات الدينية على جماهير الشعب واستغلالها، وأن تكافح ضد كل أنواع التمييز الديني واضطهاد الديانة الرسمية للديانات الأخرى واستخدامها وسائل لخلق المشكلات والتصادمات التي تبعد الكادحين عن وحدتهم في النضال ضد الطبقات المستغلة دينية كانت أم دنيوية⁽²⁾. أما من ناحية أخرى فقد كانت تستخدم التثقيف والإقناع بين الجماهير الكادحة لإبعادها عن التعصب وعن التصادمات بين الديانات المختلفة والتيارات المختلفة في ديانة واحدة، فألغي الحديث عن الدين في الأوساط الاجتماعية. في الوقت الذي تكافح الماركسية ضد كل أنواع الاستغلال الديني تراعي الناس البسطاء في معتقداتهم ولا تبدي عداً لهم بسبب تدينهم. والأهم من كل ذلك يجب أن يكون موقفها مرناً تجاه أناس ما زالوا مؤمنين بدياناتهم رغم أنهم مناضلون أشداء ومخلصون ضد الاستغلال ومستعدون حتى للانضمام إلى الأحزاب والأيدولوجيات الماركسية لكن بدون أن يُجبروا على التخلي عن معتقداتهم، كشرط لقبولهم في الحركة وجعل الإخلاص للحركة والنضال والتمسك ببرنامج الحزب أساساً والإيمان الديني أمراً فرعياً في تحديد الموقف من مثل هؤلاء المناضلين.

وهذا الأمر كان ينطبق على نضالية "جمال عبد الناصر" و"هوارى بومدين" و"شيغيفارا" الذين كانوا يحاربون الاستبداد الغربي الرأسمالي، وحين ينضم إليهم أي

Voir: karl marx, critique de l'économie politique, le site: <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/km18590100h.htm> (1)

Ibid. (2)

إنسان يشعر بظلم الغرب وحلفائه، لا تتم معاملة انطلاقاً من دينه أو عقيدته وإنما من خلال رغبته في القضاء على مظاهره، والأكثر من هذا، أن القيادات الدينية تستغل وطنية هؤلاء المتدينين لقيادتهم بطريقتها ووفقاً لمصالحها الاقتصادية والسياسية بينما تدعو الضرورة الماركسيين إلى اجتذاب الكثير من هؤلاء المتدينين المخدوعين للانضمام تحت لوائهم وقيادتهم في الصراع من أجل تحرير المجتمع من المستعمرين وأعدائهم⁽¹⁾. أما دور الماركسية تجاه الدين بعد انتصار الثورة الاشتراكية وتولي البروليتاريا الحكم فيختلف كثيراً عن دور الماركسية بصدد الدين قبل الثورة⁽²⁾، وهذا ما وضحناه في المرحلتين الأساسيتين المذكورتين سلفاً.

يصبح في جميع الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية سلوك الماركسيين خاضعاً لطبيعة أيديولوجية البروليتاريا⁽³⁾.

لذا يصبح من الأهمية بمكان أن نطرح السؤال الآتي: ما هو موقف أيديولوجية

(1) تشومسكي بالفرنسية السياسية والأيديولوجيا.

(2) Ernest Belfort Bax, The Peasants War in Germany 1525-1526, London: Swan Sonnenschein & Co, 1899 available on Marxists Internet Archive: <http://www.marxists.org/archive/bax/1899/peasants-war>

(3) كان لفظ (البروليتاريا) يستخدم في المجتمع الروماني القديم، فمن المعروف أن ذلك المجتمع مكوناً من ست طبقات اجتماعية، الأخيرة فيه هي طبقة البروليتاريا، فهذه الطبقة كانت معفية من الضرائب، وليست لها أية صفة اجتماعية، ولا ينظر إليها كمصدر فائدة إلا لإنجاب الأولاد ليتحولوا مستقبلاً إلى عبيد وجنود. فالبروليتاريا، إذن، عند الرومان هي تلك الطبقات السفلى، الفقيرة والمعدمة في المجتمع.

في أوائل القرن التاسع عشر استخدم المفكر الفرنسي (سان سيمون) المولود في عام 1760م، والمتوفي 1825م، لفظ البروليتاريا لوصف الذين لا يملكون أي نصيب من الثروة العامة، ولا يحظون بأية ضمانات من ضمانات الحياة، فهي، حسب تعبيره (طبقة بلا ماضي وبلا مستقبل).

لقد تطور المفهوم واتسع في معناه على ما هو متعارف عليه في وقتنا المعاصر، في العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد عرّف المفكر الألماني كارل ماركس (1818-1883م) (البروليتاريا بأنها الطبقة التي تتحمل كل أعباء المجتمع دون أن تنال أية ميزة من ميزاته، فهي طبقة لاتعيش إلا بقدر ما تجد عملاً، وبالتالي، فهي، نتيجة لاضطرابها بيع قوة عملها، تصبح سلعة شبيهة بأية سلعة أخرى تخضع إلى كل قوانين السوق؛ من مزاحمة، ومساومة، وعرض وطلب، ويعمل أفرادها في المصانع بالتحديد، وهي في رأيه تمثل الضياع الكامل للإنسان، هذا الضياع الذي لا يمكن تعويضه إلا بأن يكسب الإنسان نفسه بأن يتحول إلى قوة مناهضة للطبقات الأخرى، ينظر: سعد سلطان، الحركة العمالية والنقابية ودور اليسار في المرحلة الراهنة، الحوار المتعدد، العدد: 828، 08/05/2004.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=17876>

البروليتاريا من الدين؟ والجواب هو كما هو الأمر في جميع الميادين يتحدد موقف أيديولوجية البروليتاريا من الدين حسب الطبيعة المزدوجة للبروليتاريا نفسها أي الدكتاتورية والديمقراطية في الوقت عينه. فتكون البروليتاريا في المعظم مع الدين في حين يبقى المنظرون بسبب خلفيتهم الفكرية متحرجين من عدم معارضة الاتجاه الديني⁽¹⁾.

كان تعامل الشيوعية مع كل أنواع الاستغلال الديني القائمة في المجتمعات الرأسمالية وغير الرأسمالية كمعاملتها لشتى أنواع الاستغلال الأخرى⁽²⁾، ومن المعروف أن المؤسسات الدينية أصبحت في الدول الرأسمالية مؤسسات رأسمال دينية (جمعت بين مفهوم الرأس المال في تعاملها مع الدين) كبرى تستغل العمال والكادحين متعلقين بالدين كانوا أم غير متدينين.

ولهذا، رأى المنظرون الماركسيون أنه يجب تشجيع البروليتاريا، على الرغم في الاختلاف في التعاطي مع الدين، في ممارستها ضد المؤسسات الدينية الرأسمالية، عبر الأساليب والأنماط نفسها التي تمارسها ضد المؤسسات الرأسمالية الأخرى، فكما تؤمم شيوعية البروليتاريا البنوك والمصانع عليها أن تؤمم أملاك وأموال المؤسسات الدينية لمنعها من استغلال العمال وسائر الكادحين⁽³⁾. فلنن على سبيل المثال يرى بعدم وجود علاقة بين الدين والماركسية نهائياً، حيث سيرى في الدين عنصراً قامعاً للروح، ولذلك جرى استبعاد المسألة الدينية من دائرة الاهتمام والأولويات، وقُدِّم التفسير العلمي مناهضاً للتفسيرات التي أتى بها الدين للعالم والتاريخ والإنسان.

يوجد في الدول الرأسمالية اتحاد وتضامن تام بين سلطات الدولة والسلطات الدينية، ولذلك كان على الشيوعية الماركسية أن تحد من درجة الترابط بين سلطات الدولة والسلطات الدينية، وأول واجب من هذا النوع هو فصل الدين عن الدولة. ومن ثم، لا تبقى أية علاقة بين الدولة (خصوصاً على المستوى المالي والاقتصادي) والسلطات الدينية، وهذا كله يؤكد قاعدة أساسية، وهي أنه لا تبقى أي ديانة رسمية للدولة ولا ديانة سائدة وديانات ثانوية، وإنما تكون الديانات خاصة بالأفراد فقط، أما

Ibid. (1)

Ibid. (2)

Ibid. (3)

الدولة فيجب أن تكون علمانية⁽¹⁾، عبر معاملة الناس بصفاتهم مواطنين سواسية، بغض النظر عن صفاتهم الدينية، وهذا من شأنه أن يمحي ويلغي جميع المشاكل والفتن والنزاعات الدينية، وما يتلوها من حروب ودمار، وتميز عنصري وديني للأشخاص وفقا، لارتباطاتهم الدينية عموما، والعقائدية خصوصا.

هناك قضية أخرى في علاقة الماركسية بالدين، وهي فصل الدين عن الثقافة والتعليم العامة، فلم يكن من التثقيف الديني من المسموح به في المدارس، بل جاء تركيزهم ودعوتهم إلى العلم المحسوس مجارة للثقافة العلمية البحتة السائدة في ذلك الوقت⁽²⁾.

هناك نقطة أخرى تضمنها كتاب "حول الدين" لماركس وانجلز وهي ضرورة تحديد الإعانات والمساعدات المالية لمؤسسات دينية، وأحيانا قطعها⁽³⁾. لا يمكن أن نستدل بهذا القرار على أنه محاربة للمؤسسات الدينية المستبدة فقط، فهذا القرار يحمل، أيضا، بعدا اقتصاديا آخر.

كانت توجد بعض الأبعاد الديمقراطية في موقف الماركسية من الدين، فالصفات الديمقراطية للبروليتاريا تجاه الدين هي إعلان حق كل إنسان بأن يعتنق دينا ومعتقدا معيناً أو أن لا يعتنق أي دين، فالدولة البروليتارية تمنح لكل شخص الحق في أن يعتنق الدين الذي يؤمن به ولا تضطهده أو تميز شخصا في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية بسبب ممارسته تقاليده الدينية أو بسبب عدم تدينه، فالأشخاص والجماعات متساوون في حقوقهم الأمنية والاقتصادية والسياسية... بصرف النظر عن تدينهم أو عدم تدينهم، فلا توجد في بطاقات هوية أي شخص إشارة إلى الدين الذي ينتمي إليه، ولا يحق لأي مسؤول وزاري أن يسأل عن ديانة شخص أثناء توجيهه للعمل في الدولة، فالدين في هذه الدولة يرتبط فقط بين الله والفرد.

لقد حذر كارل كروش والكثير من زملائه الماركسيين كثيرا من خطورة الانزلاق وراء الاتجاهات الانتهازية التي تتظاهر بالإيمان أو الاعتقاد بديانة معينة رغبة في اجتذاب

Voir: Karl marx et friedrich engels, sur la religion, textes choisis, p124. (1)

oir: Karl marx et friedrich engels, sur la religion, textes choisis, traduits et annotés par: (2) G. Badia, p. bange et emile bottigelli, Les Éditions sociales, paris, 1968, p 85,86, p105.

Ibid., p. 106, Voir: karl marx, critique de l'économie politique, le site: <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1859/01/km18590100h.htm> (3)

جماهير تلك الديانات⁽¹⁾. فالماركسية تعتبر أن الديانات كانت ضرورة في مراحل نشوئها ولكنها لم تعد تخدم المجتمع في تطوره الحالي وأصبحت رجعية في تطبيقها تعيد المجتمع إلى مراحل فات أوانها⁽²⁾. وهذا ما نراه في إسرائيل بحجة التمسك باليهودية وما سببته الحروب الصليبية بحجة التمسك بالمسيحية وغيرها.

يؤكد كارل كورش أن الماركسيين يجب أن يعربوا بصراحة عن عدم اعتقادهم بأي من هذه الديانات صراحة بدون تورية أو رياء. فكما أن الماركسيين لا يضطهدون شخصا بسبب معتقده الديني يطلبون من الآخرين إلا يضطهدوهم بسبب عدم اعتقادهم بأي دين، ويجب إلا يؤدي الاضطهاد الديني والفتاوى ضد الشيوعية والماركسية بالماركسيين إلى التظاهر بالتدين أو الاعتقاد بدين معين للتخلص من الاضطهاد الديني بل يجب أن يفضحوا رجال الدين في ريائهم واضطهادهم للماركسية والشيوعية بالضبط كما يفضحون الدعايات السياسية الموجهة ضد الشيوعية من قبل القوى الرأسمالية والقوى الموالية لها⁽³⁾.

يؤكد كارل كورش، أيضا، أن الماركسية يجب أن تتخلص من الدين بصفته مرحلة قديمة لم يعد لها دور إيجابي في تطور المجتمع، ولكنها لا تستطيع ذلك بفرضه بالقوة على الجماهير المتدينة، بل تتوصل إليه بالإقناع والثقيف والبرهنة على أن القيادات الدينية لا تعمل لمصلحة الكادحين بل تعمل لمصالحها الخاصة التي تعني استغلال الكادحين شأنها في ذلك شأن القوى الرأسمالية. على الماركسيين أن يميزوا كل التمييز بين معاداة الدين والمتدينين وهو لا علاقة له بالماركسية وبين الرياء والتملق للدين وهو الآخر لا يمت إلى الماركسية بصلة، الماركسية لا تؤمن بدين ولكنها لا تضطهد المتدين بسبب تدينه⁽⁴⁾، ولكنها تضطهد الاستغلال الديني بكل ما أوتيت من قوة.

لا يمكن الحديث عن موقف ماركس من الدين دون أن نلج أولا إلى بحوثه الأولى التي ارتأيناها تمثل منعرجا حاسما في فلسفته بصفة عامة، وفلسفته الدينية والسياسية بصفة خاصة.

voir: karl korsch, la théorie générale du droit et le marxisme, http://www.marxists.org/francais/korsch/works/1930/droit/korsch_1930_droit.htm (1)

Ibid. (2)

Voir: Ibid. (3)

Voir: Ibid. (4)

يمكننا القول أنه مثلما لم يحظ الوعي الديني ودوره في الصراعات الاجتماعية بدراسات ماركسية جدية أو جديدة، بل اجتر عدد من الماركسيين مواقفهم السياسية من الدين من التفسير أو بالأحرى سوء التفسير الشائع لبعض نصوص ماركس وإنجلز. وخصوصا في كتاب ماركس "نقد فلسفة الحق لهيغل" حيث اعتبر ماركس أن نقد الدين في ألمانيا قد أُنجز، وإن على نقد الدين أن يتحول إلى نقد السياسة، ونقد اللجنة أن يتحول إلى نقد الأرض⁽¹⁾.

إن كتاب نقد فلسفة الحق لهيغل مثل نقلة نوعية لدى ماركس فقد كان بمثابة الخطوة التي بدأ من خلالها يرتدّ عن فلسفة هيغل الذاتية التي كان متأثرا بها من قبل. حاول في هذا الكتاب أن يعيد الاعتبار للمادة على حساب الذات، فأصبحت المادة هي التي من خلالها تستنير الذات لا العكس كما كان يعتقد ويفكر هيغل من قبل⁽²⁾. حضور الدين في كتب كارل ماركس: إن أهم الكتب والأبحاث التي حاولت أن تعالج مسائل تتعلق بالدين سواء قريبة كانت منه أم بعيدة يمكن أن نجملها فيما يأتي⁽³⁾:

1- مقال بعنوان: "نقاشات حول حرية الصحافة والنشر".

2- مقال بعنوان: "حرب الفلاحين في ألمانيا".

3- مقال بعنوان: "برونو باور والمسيحية الأولى".

4- كتاب بعنوان: "الوحي".

5- كتاب بعنوان: "حول تاريخ المسيحية الأولى".

6- كتاب بالاشتراك مع أنجلز: "العائلة المقدسة".

7- كتاب بالاشتراك مع أنجلز: "الأيدولوجيا الألمانية".

8- كتاب بالاشتراك مع أنجلز: "حول الدين".

القراءات الماركسية الجديدة للإسلام:

إن الحديث عن قراءة ماركسية جديدة للإسلام ترتكز أساسا على مقال المفكر

(1) ينظر: غياث نعيمة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية، مركز الدراسات الاشتراكية، مصر، من موقع: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=204742>

(2) See: Michael Löwy, The Theory of Revolution in the Young Marx (Leiden: Brill, 2003), pp. 55, 56.

(3) استقينا هذه المعلومات: من موقع ماركسيست: <http://www.marxists.org>

الماركسي "جيلبير الأشقر" المعنون: "أطروحة حول الانبعاث الراهن للسلفية الإسلامية" المنشور عام 1981 أهمية في قراءة الوقائع الجديدة لنهوض الحركات السياسية الإسلامية - التي وصفها كلها بالسلفية - في منطقنا ومحاولة تقديم تحليل ماركسي لهذه الظاهرة والموقف منها، وإن اتسم مقاله بالارتكاز على فكرة أساسية لا لبس فيها هي أن القوى "السلفية" في إيديولوجيتها وفي برنامجها رجعيان في جوهرهما، واعتبر أن كل أمثله تقدم الدليل على أن كل هذه الحركات السلفية هي "قوة إعانة للبرجوازية الرجعية". وقد أعانت هذه المقالة من علة الموقف "الماركسي" التقليدي والأوروبي - المركزي باستناده على علمانية راديكالية ومعاداة للدين بشكل عام. وقد طور "جيلبير أشقر" أطروحاته هذه وخلصها نسبيا من علتها المذكورة في مقاله "الماركسية والدين، البارحة واليوم"، الصادر عام 2004⁽¹⁾ وقد قدم هذا المقال قراءة متعصبة في أوله إلا أن الكاتب تراجع عن كثير من القضايا الأساسية فيما بعد.

كانت هنالك دراسة أخرى من منظر ماركسي جديد: كريس هرمان⁽²⁾ المفكر الماركسي البريطاني الذي توفي نهاية العام الماضي في القاهرة، في دراسة عنوانها: "النبي والبروليتاريا" الصادرة عام 1994، إذ إنه لا يقوم فقط على عرض تاريخي للموقف الماركسي من الدين، بل إنه يحلل الوقائع الملموسة في عدد من البلدان "الإسلامية" والحركات الدينية السياسية والإيديولوجية فيها، ويرصد تناقضاتها على ضوء الصراعات الاجتماعية من وجهة نظر ماركسية ليستخلص إلى أن الاشتراكيين قد أخطئوا في النظر إلى الحركات الإسلامية على أنها أتوماتيكيا "رجعية" و"فاشية" أو أنها أتوماتيكيا "معادية للإمبريالية" و"تقدمية". إن الحركة الإسلامية الراديكالية، بمشروعها في إعادة تشكيل المجتمع على النموذج الذي أقامه محمد في القرن السابع في الجزيرة العربية، في الواقع هي "طوبى" نابعة من قطاع بائس من الطبقة الوسطى الجديدة⁽³⁾.

لقد شكلت مقالة هرمان منعطفًا هامًا ورؤية جديدة - وإن لم تجب على كل التحديات التي طرحتها ظاهرة النهوض الإسلامي - في طريقة تحليل وتعامل اليسار

(1) ينظر: غياث نعيمة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=204742>

(2) هذه الدراسة منشورة في موقع: ماركسيست <http://www.marxists.org>

(3) ينظر: غياث نعيمة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية.

الماركسي مع ظاهرة اجتماعية وسياسية جديدة هي نمو الحركات الإسلامية وتزايد نفوذها الجماهيري بشكليها الإصلاحي أو المتشدد في معظم البلدان الإسلامية. وإن شكلت، في الوقت نفسه، صدمة واعتراض لدى بعض الماركسيين الحاملين للتفسير الشائع والقديم بأن الماركسية تعني حتما عداء للدين والمتدينين فحسب⁽¹⁾.

تفكيك مقولة الأفيون والدين:

لم يخل أي بحث تناول الفلسفة الدينية لدى ماركس من الحديث عن هذه المقولة فقد كانت هامة لدى الذين جاؤوا بعده، فصار التشبث بها لدى الماركسيين والمعاديين للماركسيين أمرا عاديا وواضحا وطبيعيا، رغم التأويلات والتفسيرات المختلفة لهذه المقولة سواء في خدمة الفكر الماركسي أو في نقده وهدمه، حتى أنه في كثير من الأحيان صارت المقولة أساس الحكم على موقف تجاه الدين، لهذا أردنا في هذا العنصر أن نتيّن حقيقتها. لكن قبل البدء في تحليل هذه المقولة يجب الاعتراف أنها نجحت إلى حد بعيد جدا في إذكاء العداء ضد الماركسيين والماركسية خصوصا لدى المتدينين، واستطاعت كذلك تحويل الأنظار عن إيجابيات هذه الأيديولوجيا من ذلك الصراع الطبقي ضد الاستغلال الرأسمالي للطبقات الكادحة وسلب حقوقهم إلى انتهاك حقوق الدين كنقطة سلبية ضد الماركسية.

ننتقل من فرضيتين اثنتين، هما:

1- إنّ ماركس غير معادي للدين ولو كان معاديا له لألف كتابا في ذلك ولما اكتف بهذه العبارة.

2- إنّ هذه المقولة قد أخرجت عن سياقها النصي والثقافي.

مباشرة يمكننا الشروع في التحقق من الفرضية الثانية، لنقول أن هذا التباين يعود إلى توظيف هذه المقولة في الأساس إلى فهمها واستيعابها في غير إطارها الحقيقي، الذي صدرت منه، ونقصد هنا صاحبها كارل ماركس الذي استعملها في أحد بحوثه. يقول ماركس: "إنّ الهم الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن هم واقعي واحتجاج علي هم واقعي. إنّ الدين هو آهة الخليفة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو

(1) ينظر: غياث نعيسة، الموقف الماركسي من الظاهر الدينية.

روح وضع بلا روح، إنه أفيون الشعب"⁽¹⁾.

وإذا ما حاولنا قراءة كامل البحث الذي ترد فيه هذه الفقرة - والذي يحمل عنوان "نحو نقد لفلسفة الحق الهيجلية" والمكتوب في عام 1844، فسوف يتكشف لنا بوضوح أن رأى ماركس يدين للهيجلية الجديدة اليسارية، التي اعتبرت الدين اغتراباً للجوهر الإنساني، بأكثر مما يدين لفلسفة التنوير التي ترجع إلي القرن الثامن عشر والتي أدانت الدين بوصفه مؤامرة إكليركية لا أكثر ولا أقل⁽²⁾.

يرى ضياء حمو أن كلمة "the sigh of" تُرجمت بأكثر من كلمة ولم يختلف المراد (تهيدة، آهة، زفرة) المقصود هو إنها آخر ما تبقى للإنسان المضطهد... وأين؟! في قلب العالم الرأسمالي، وفي زمن "ماركس" كان هذا القلب هو "بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، أمريكا" وبشكل ما روسيا، ويسخر "ماركس" منه بأسى بوصفه لهذا العالم بأنه بلا قلب أي بلا رحمة أو شفقة، وهذا الدين هو روح هذا العالم البشع الذي بلا روح⁽³⁾.

أما كلمة الشعب في النص فيرى ضياء حمو أنها غُيّرت، فقد تم تغييرها من صيغة المفرد إلى الجمع لتكون عامة وشاملة لكل شعوب العالم، فصارت "الدين أفيون الشعوب" بدلاً من النص الأصلي "إنه أفيون الشعب" "لأنهم لو أوردوها كما وردت في النص لانفضحوا، ولما تم لهم استخدامها بفائدة حققها لهم مسخ النص وتحويره...!! ولسنين زادت عن المائة وخمسين عاماً وما زالت"⁽⁴⁾، لذا يمكننا أن نعتبر أن تلك الجملة أخرجت من سياقها النصي من دون شك. نريد أن نشير هنا إلى قضية من أهم القضايا التي أُسيء فهمها فيما قدمه ماركس، فكانت ما يتعلق بوظيفة الدين وتأثيره في المجتمع، وربما تحديداً، عند الطبقة العاملة والكادحة الحضرية، والتي اعتبر فيها ماركس الدين مخدراً، أو بحسب تعبيره (أفيون الشعوب) يعتمدون عليه لتغيب أوضاعهم، وصرف أنظارهم عن مواجهة قضاياهم اليومية المعيشة عن طريق التعلق

See: karl marx introduction to a contributions to the critique of hegel's philosophy of (1) right, collected works, vol 3, yew York.

(2) ينظر: ضياء حمو، حقيقة كلمات ماركس الثلاث، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188215>

وباللغة الانجليزية: (Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of soulless conditions. It is the opium of the people)

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

بآمال تميل إلى العالم الأخرى أكثر منها إلى عالم الواقع المادي المُعاش. هناك أيضاً بعد آخر لهذه المسألة، فتأثير الدين في تشكيل الوعي يمكن النظر إليه عند ماركس في سياق أوسع، إذ سعى ماركس إلى تقديمه في العديد من دراساته لمفهوم الأيدولوجيا ومفهوم الاغتراب والتشبيء، وفي هذا السياق يتناول مسألة إعادة إنتاج العالم والثورة على الأوضاع القائمة من منظوره التنظيري الخاص، الذي أصبح عند العديد من الدارسين الماركسيين الذين أتوا بعده، ويظهر أن سوء فهم ماركس لهذه المسألة كان مقصوداً لإبعاد الجماهير عن أفكار ماركس، ووصفه عدواً مناهضاً للدين إجمالاً، رغم أن ما قدمه كان مقدماً بوصفه تحليلاً أو عرضاً للتأثير الاجتماعي للدين في السياقات الاجتماعية⁽¹⁾.

ومن ثم، فقد أنتجت هذه الأدبيات أجيالاً متتالية من المؤمنين والمتدينين الذين فسروا كل ما هو ضد الدين ومعادٍ له بأنه ماركسي أو شيوعي، وانعكس هذا الفهم ليؤثر على أكثر من حقل وشأن وعلاقة. والحق، أن جزءاً كبيراً من الممارسة الماركسية قدمت معطيات جاهزة، وواضحة، لهذا "البهتان العظيم" كما قد يقول بعض المتحمسين، إضافة إلى ذلك، فثمة من تأول العبارة إيجابياً من خلال استحضار المعنى "الحلمي" للأفيون. عند تحليل تلك المقولة، هناك من يُفضل العودة إلى سياقها النصي من جهة، والتاريخي من جهة أخرى⁽²⁾.

في السياق الثقافي التاريخي جاء كلام ماركس ذلك ضمن بيان الوجوه الاستعمارية التي أخذها الدين، وذلك في مرحلة تاريخية عرفت علاقة تفكيكية مع الدين، وبطريقة جذرية، إن الهم الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن هم واقعي واحتجاج على هم واقعي. إن الدين هو آفة الخليفة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح وضع بلا روح، إنه أفيون الشعب، نكرر، ها هنا هذه العبارة في هذا السياق التاريخي المير الذي يمر به شعوب العالم، نتيجة اضطهاد الرأس المال الغربي الإقطاعي.

إذا حاولنا أن ننظر إلى هذه المقولة من الزاوية الإيجابية مثلاً يمكننا أن نتبنى تفسير "مايكل لوف" لها في مقالته الشهيرة "الماركسية والدين"، فقد جرى استخدام الدين

(1) أبو بكر أحمد باقادر، الدراسات الاجتماعية الأنتربولوجية والدين، من موقع: www.altasamoh.net/Article.asp?Id=380 www.interpologie.com

(2) القراءة الماركسية للدين... أو لاهوت اليسار، <http://www.alwaqt.com/art.php?aid=203832>

لإحكام السيطرة وإسباغ الشرعية على النظم السياسيّة والاجتماعية، كما أنه أُستخدم من قبل الطبقات المضطهدة في إعلان الثورات والاحتجاجات، زد على هذا أنه سيرتبط الدّين لاحقاً بالتشكيلات الأيديولوجيّة، وبالتالي بالمستويات الجدليّة مع الواقع المادي، أما من منظور ماركس، فسيُمكن الاستغناء عن الدين في إطار الدّولة الحديثة البرجوازية الديمقراطية، وذلك لأنّ وظيفته الإنسانيّة متحقّقة في التشكيل الدّنيوي الذي تقدّمه الدّولة⁽¹⁾.

خاتمة البحث:

تبعا لما قلناه في متن البحث، لا يمكننا أن ننظر إلى الماركسية من زاوية واحدة ضيقة في اعتبارها الدين قوّة ظلاميّة وسلبية بذاتها، وإنما تعتبر الماركسية هذه الظلامية كامنة في تلك التشكيلات الاجتماعية والطبقية التي يُوظّف من خلالها الدّين. ومن جهة ثانية، إنّ الماركسية لا تغفل التوظيف العكسي للدّين، في كونه يمكن أن يُصبح طاقة في النضال والتمرد والتحرير من الأنظمة الاستبدادية، حينها لا يمكن النظر إلى الدين باعتباره شيئا مقدّساً، وإنما هو وليد الإنسان في إطار صراعاته مع الطبيعة الكونية بما تحمله من ظواهر وأشياء وأنظمة حكم إنسانية جائرة. ومن هنا يأتي تأكيد الماركسية على شخصنة الدين؛ أي أنه أمر شخصي بين الفرد أو العبد والله، فلا داعي، إذن، إلى استعماله وتكريسه كإستراتيجية خطابية من أجل نيل أغراض ومصالح شخصية على حساب مصالح أفراد الجماعة، لهذا أصرت الماركسية على ضرورة قطع العلاقة بين الدين والسياسة، وبين الدولة والهيئات والمؤسسات الدينية. كما أكّدت على خطورة المفاضلة بين الديانات والمعتقدات وما تجلبه من نتائج، وخيمة على الدولة.

(1) ينظر: جليبر الأشقر، الدين والسياسة اليوم من منظور ماركسي، ترجمة: سماح إدريس، مجلة الآداب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص 21، 22.

نقد الفكر الديني في فلسفة نيتشه

د. عبد الله عبد الهادي المرهج⁽¹⁾

مقدمة

إن البناء الأساسي للدين⁽²⁾ قائم على أسس مفارقة مجردة وبعيدة عن الواقع، نيتشه يرى أن الدين هو المدخل الأساس لفكرتي "الله والعالم الآخر" والمنظومة أو النسق الديني يتشكل من "الله - الوحي - الملائكة - الأنبياء - العالم الآخر - الكنيسة - الأفكار والمعتقدات الدينية" وحينما يقول نيتشه "إن الله قد مات ونحن قتلناه"⁽³⁾ يعلن نهاية الدين كفكرة مجردة، ومن ثم تهاوي المنظومة التي يتشكل منها النسق الديني وتساقط أجزائه واحداً بعد الآخر.

ناقش نيتشه معظم الطروحات الدينية بصورة نقدية، ورأى أن هنالك كثيراً من الأفكار تتناقض مع الواقع، ويجب الوقوف عندها، ورفضها رفضاً مطلقاً لأنها لا تؤمن بالتطور والتقدم العلمي الحاصل في مجالات الحياة كافة، ثم نقد المؤسسة الدينية لأنها قائمة على مجموعة من الأفكار البالية التي لا تتلاءم مع طبيعة الفكر في عصره، وتحديد فكرة التطور والتي تزامنت مع انطلاق شرارة العلم كثورة ضد الأفكار البالية كالفكر الديني والاسطوري، كما انتشرت في هذه الفترة أفكار الفلسفة الوضعية التي وقفت بالنقد من طروحات الفلسفة المثالية ورفضت القول بأفكار مجردة ومتعالية أو عالم مفارق لعالم الواقع، كل هذه الطروحات اضافة إلى موقفه الشخصي لعبت دوراً كبيراً في ثورة نيتشه على الدين.

(1) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة واسط.

(2) المقصود بالدين هنا الاديان السماوية حصراً.

(3) نيتشه: العلم الجدل، ص 118 ثم يقول في ما وراء الخير والشر "لقد نقض الله بوصفه "الأب" نقضاً جذرياً وبوصفه "القاضي" و"المثيب" أيضاً وكذلك أبطلت" إرادته الحرة ". نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 89.

ومن أبرز هذه الأفكار التي ناقشها نيتشه بأسهاب:

1. فكرة الايمان القائم على الأفكار الفطرية الموجودة في ذهن الإنسان، التي يصبح الدين في ضوئها حاجة، ومن ثم فطرة.!
 2. الفكر الديني القائم على المعجزة والسحر الذي يتناقض مع العلم.
 3. فكرة المساواة التي جاءت بها الديانات وتحديدًا الديانات السماوية، ويرى انه لا معنى لهذا القول لأنه يتنافى مع الطبيعة، وان هذه الديانات صنعت طبقة من الناس، طبقة متعالية على الجميع، ولا يمكن التوجه إليها بالنقد، لأنهم يمثلون سلطة الله على الأرض وهؤلاء هم "رجال الدين".
 4. رؤية الدين السلبية للحياة، القائمة على انكارها وعدّها مصدر عذاب وألم وتمثل الخطيئة، ولا تمثل السعادة، بل هي ألم دائم للبشرية.
 5. الأخلاق الدينية القائمة على الشفقة والتسامح والزهد... وغيرها من أخلاق الضعفاء والبؤساء الذين يمثلون الصفوة في هذه الديانات.
- لذلك سيقوم الباحث بعرض موجز لمناقشة طروحات نيتشه وموقفه العام من الدين والفكر الديني متمثلاً بـ (اليهودية والمسيحية) الذي شكل صلب موضوعات فلسفة نيتشه في أغلب مؤلفاته.

قراءة نيتشه النقدية للدين:

خلال دراسته للفكر الديني وتاريخه، عرف نيتشه ان الدين يظهر نتيجة الخوف والحاجة، التي يعانها أو "يكابدها" الإنسان، وتحديدًا الضعفاء والمهمشون في المجتمع، أو العبيد - بحسب تحديد نيتشه - فأغلب الديانات ظهرت وسط هذه الطبقات ولم تظهر في المركزية الغربية أو العربية، أو ما تسمى اليوم بالطبقة البرجوازية أو الارستقراطية، فهو يقول "ان الدين لم يحتو على حقيقة ابدأ، لا بشكل مباشر أو غير مباشر، لا على شكل ركن من أركانه، ولا على شكل حكمة، لأن الدين إنما يولد من الخوف ومن الحاجة، وقد أنسل إلى داخل الوجود من خلال "سبل العقل التائه"⁽¹⁾ هذا العقل القائم على الايمان على الفطرة، لأن الحقيقة بنظر نيتشه مرتبطة بالواقع وليست فكرة فطرية أو قبلية مجردة موجودة في ذهن الإنسان أو في العالم الآخر، فهو يرى

(1) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ص 75.

"أن الفطرة الدينية بائسة، والحياة الدينية شغلها الشاغل تمحيص الذات مجهرياً ومع ذلك الاسترسال الدقيق المسمى "صلاة" أي الاستعداد الدائم "لمجيء الله" (1) هذه العملية قصدها إبعاد الإنسان عن عالمه وحياته التي يعيشها وإشغاله بأمور لا علاقة لها بالواقع، لذلك فإن الجيل الجديد من الإنسانية قد تخلى عن هذه الفطرة الدينية، تحديداً في أوروبا، لأنه انشغل بالعمل والعلم وما يحصل من تغيرات هائلة في واقعه المعاش المعاصر. والدين يمثل ثورة الهامش على المركز، وهذا ما ظهر واضحاً وجلياً في الديانات السماوية، فالعبيد والعامة صاروا أسياداً للناس وصار السيد وفقاً لهذا المبدأ يساوي العبد، وهنا بدأ صراع الطبقات بسبب الأديان، وهذا يتقارب مع الدعوة الماركسية أو الطروحات الماركسية في القضاء على الطبقة، فالإيمان المسيحي يدعو إلى مساواة البشر أمام الله وهذا الحكم في الحقيقة متولد من غل الفقراء ضد أولئك الذين كانوا أقوى منهم (2).

أما نيتشه فيرد على هذه الدعوة بالقول "أيها الرجال الراقون، إن طبقة الشعب تنكر الإنسان الراقى، فهي ترى الناس على اختلاف طبقاتهم إنساناً واحداً أمام الله، أما المساواة أمام الله فما لنا ولها ما دام هذا الإله قد مات" (3) فالدين يدعو إلى المساواة بين الناس جميعاً ووضعهم في مستوى واحد عن بكرة أبيهم، مع أن أول قانون للوجود الحي الطبيعي هو التمييز والتفرقة ووضع الكائنات وضعاً رأسياً، لا أفقياً، أي جعلهم في نظام تصاعدي، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، فالدين مناف للطبيعة ومتعارض مع الواقع ومضاد للحقيقة الفعلية (4).

فنيشه يرفض إذن الدعوة إلى المساواة ويرى أن الناس طبقات، هناك سيد وهناك عبد وهناك إنسان راق هو الهدف السامي للإنسان العادي، وذلك الإنسان هو غاية للإنسانية، فلا يصح أن يتساوى الناس جميعاً ولا معنى لهذا التساوي لأنه قائم على فكر مجرد وليس على الواقع، لأن هناك اختلافات واسعة وكبيرة بين السيد والعبد،

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 93.

(2) فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الانماء القومي، فريق الترجمة د. فؤاد شاهين ود. جميل قاسم ورضا الشابي، الإشراف والمراجعة والتقديم د. مطاع صفدي بيروت 1993، ص 280 وهذه الأفكار تتقارب مع فكر ماركس الذي يدعو إلى سيادة البوليترارية الطبقية.

(3) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 315.

(4) بدوي: نيتشه، ص 200. قارن مع سلامة موسى هؤلاء علموني، ص 76.

فالأول يمثل إرادة القوة، والآخر يمثل الضعف والوهن والاستسلام لتلك الإرادة، والسيد هو الإنسان المهياً لكي يصبح الإنسان الأرقى الصانع لأخلاقه وقيمه، أما العبد فهو إنسان لا ارادي خاضع لسلطة خارج إرادة الإنسان، دائم التبرير لنفسه ودائم العثرات والأخطاء، أفعاله لا تخضع لإرادته بل لقيم عليا أوجدها. وفي هذا الجانب عندما يقارن نيتشه العهد الجديد بالمانوية يرى أن الأول بائس جداً قياساً بالمانوية لأن الأخيرة تؤمن بالطبقية في المجتمع وهذا ما ترفضه المسيحية، إذ لا فرق بين إنسان وآخر أمام الله فيقول نيتشه "كم هو بئيس هذا العهد الجديد إذا ما قورن بمانو* كم رائحته نتنة"⁽¹⁾، ويضيف قائلاً "الاخلاق الهندية المرفوعة إلى مقام الدين تحت اسم "قوانين مانو" فهي تفرض ان تتم تربية اربعة انواع من الجنس البشري في وقت واحد: نوع كهنوتي، ونوع محارب، ونوع التجار والمزارعين، وأخيراً نوع الخدم، أي نوع السودرا، جلي اننا لم نعد لدى مروضي الشقر: يستلزم الأمر نموذجاً من الإنسان أكثر وداعة وتعقلاً مائة مرة كي يستطيع فقط أن يفهم مثل هذا البرنامج عند الخروج من الجو المسيحي، جو المستشفى والزنزانة، تنفس أو نلج هذا العالم الأكثر صحة الأكثر علواً الأكثر رحابة"⁽²⁾ نيتشه يتفق مع الأفكار التي تتلاءم ووجهة نظره، وعلينا الاعتراف ان الطبقة حقيقة موجودة على الأرض لا يمكن نفيها، وأما دعوات المساواة فهي مجرد أقوال مجردة فارغة من المحتوى، ويرى الباحث ان الأديان ركزت الطبقة ولم تنفيها. وهذه الدعوات لا تتوافق مع ما جاءت به الكتب المقدسة، فقد جعلت هذه الكتب الأنبياء فوق الناس جميعاً، والكتاب المقدس وضع القساوسة في مقدمة البشر وكذا في كتاب الله العزيز "القرآن الكريم" (**)، وهناك دعوة واضحة وصريحة

(*) مانو تعني هنا المانوية الديانة الفارسية القديمة التي تقول بالنور والظلمة.

(1) نيتشه: أفلو الأصنام، ص 59.

(2) نيتشه: المصدر السابق، ص 59-60.

(**) قوله تعالى: ﴿... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...﴾، كذلك قوله تعالى: ﴿... وَاللَّهُ فَضَّلَ

بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ...﴾ وكثير من الآيات الأخرى فهي تركز على الطبقة فالعالم والحكيم لا يتساوى مع الإنسان العادي أو الجاهل، كذلك في الآية الثانية فهناك مستويات ودرجات بعضها فوق بعض في توزيع الرزق، إذن ما هي الغاية من القول بالتساوي بين الناس، هل تساوي بالخلق؟ وهذه نقطة لا خلاف عليها بين رجال الدين والفلاسفة والعلماء، ليس هذا فحسب بل نرى ذلك أيضاً في المسيحية عندما جعل البابا فوق الناس جميعاً، وعندما أصبح الكاثوليك هم أهل البابوية لا يمكن السماح لآخر غيرهم بتسلم زمام السلطة الدينية الكنسية، كذلك القول بالثلاثية المعروفة

إلى وجود طبقات في المجتمع، وأهم هذه الطبقات التي ظهرت مع الأديان هي طبقة رجال الدين الذين يمثلون سلطة الله على الأرض وهم من يسميهم نيتشه بالمستبددين الدينيين، يقول نيتشه "ما زال أعظم الناس إلى اليوم ينحنون أمام القديس إجلالاً بوصفه لغز الاستبداد بالذات والاستغناء الطوعي النهائي: لماذا ينحنون؟ إنهم يظنون فيه - وخلف علامة استفهام مظهره الوهن البائس - إن صح التعبير - القوة المتفوقة التي أرادت أن تختبر نفسها باستبداد من هذا النوع⁽¹⁾ فهذا القديس يمتلك حالة من التقديس لم يملكها إنسان آخر غيره، وذلك بواسطة السلطة الدينية التي يمثلها، فصار وفقاً لنيتشه، سلطة مطلقة وصنماً مستبدّاً يقف بوجه الإنسان، ثم يقول نيتشه "إن عظماء العالم تعلموا منه خوفاً جديداً إذ حسبوا فيه سلطاناً جديداً لم يقهر بعد، إنها إرادة السلطان التي ارغمتهم على التوقف أمام القديس"⁽²⁾. تلك الإرادة هي الإرادة الإلهية، والقديس هو البابا الذي يحكم العالم المسيحي الذي كان يمثل قوة مطلقة تفرض رأيها على الجميع. ويرى نيتشه الذي ينعتهم بالبؤساء أن الله اختارهم لبؤسهم "لا شك في بؤس هؤلاء المدندين بالصلوات جميعاً، وفي تعاسة أصحاب العملة المزيفة هؤلاء قاطبة، فرغم أنهم منطرحون في قرارة خباياهم فأنهم يتدفئون لكنهم يزعمون أن الله اصطفاهم واختارهم نظراً لبؤسهم، ألا ترى أن المرء يخص بالجلد العنيف من يحب من الكلاب أكثر من سواه"⁽³⁾ فهو يشبه الناس المؤمنين بالكلاب نظراً لبؤسهم، وللسبب نفسه اختارهم واصطفاهم من دون باقي البشرية، وهؤلاء الناس لا يعبرون عن الحياة لأنهم دائماً يخدعون أنفسهم حينما يجعلون من السيء حسناً، ومن الألم والقهر صبراً وفضيلة، والعجز عن الاقتصاد يتحول بفعل الكذب إلى صلاح وطيبة، والخوف والجبن إلى تواضع ومودة، والانصياع لمن يبغضون طاعة.. الخ من المبررات

"الله - الأب - روح القدس" فالابن وهو المسيح فوق البشر وليس مثلهم فهو ابن الله وهذا تمييز طبقي واضح وهذا ما جعل منه سلطة مطلقة لا يمكن لأحد التجاوز عليه، وحتى صحابته وصحابة رسول الإسلام "محمد ﷺ" هؤلاء أصبحوا مقدسات لا يمكن المساس بها أو توجيه النقد لها، لأنها تمثل خلافة أو سلطة الله على الأرض.

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 88.

(3) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 42 وينظر أيضاً بدوي، نيتشه ص 187-188-189 المعطيات نفسها وشرح مفصل لأخلاق الضعفاء.

التي تجعل منهم عبيداً وليسوا أحراراً كما يرى نيتشه، وهم يرون تلك الأفعال السلبية تمثل الإرادة الالهية، وهذا هو التناقض بين الله أو الدين والحياة، لأن الدين يقوم على مبدأ انكار الحياة لكونها لا تقوم على الخوف والعجز والألم والقهر.. الخ من الصفات السلبية بل تقوم على أساس القوة وحرية الإرادة والسعادة، فيرى نيتشه "ان الحياة ينبوع مسرة" وليست مصدر تعاسة وألم، كما يرى المؤمنون بنظره، ويرى نيتشه ان الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا متضاربة مع الدين بمؤامرة تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها واحلال إرادة "إماتة الحياة" محل إرادة الحياة. يتمثل التناقض بين الدين والحياة في الأخلاق الدينية لأن هذه الأخيرة متمثلة بالكنيسة تقوم على نفي الحياة، اما رجل الدين المسيحي ولكي يكون كذلك يجب ان يرفض هذه الفكرة شكلاً ومضموناً، ويقول نيتشه في هذا الاتجاه "إن الأخلاق الدينية تقول لا لأدنى الرغائب كما لأسمى أمانى الحياة وتضع الاله عدواً للحياة... ان القديس الذي يرضي الاله هو المحضي المثالي، ينتهي أمر الحياة حينما تبدأ "مملكة الرب"⁽¹⁾. أي أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الحياة وهو الغريزة ترفضه السلطة الدينية، وبالتالي يرى نيتشه ان فكرة الله تعبر عن العدم لأنها تحط من قيمة الحياة كما يقول: "تعبّر فكرة الله عن إرادة العدم، وعن الحط من قيمة الحياة، حين لا يكون مركز ثقل الحياة في الحياة، بل في الآخرة في العدم، نكون نزعنا عن الحياة مركز ثقلها".⁽²⁾ وهذا يفسر أن هنالك تناسباً طردياً بين الدين وتدني الحياة، فالدين هو السبب في احتقار الإنسان للحياة وليس الإنسان نفسه، لذلك فهو يقول "لا لم تخيب أمني الحياة، كل سنة أجدها أفضل، أشد رغبة، وأشد غموضاً"... "الحياة وسيلة للمعرفة" عندما يملك القلب هذا الشعور يمكن أن نعيش ليس فقط بشجاعة ولكن بسعادة"⁽³⁾.

لم تكتف الأديان بالنظرة السوداوية تجاه الحياة، بل تؤمن أيضاً بالسحر والمعجزة، ويرى أن الطبيعة تخضع لقوى خارقة، لذا يقول "ان الشعائر الدينية وليدة التفكير القائم على السحر والمعجزة، والطبيعة تخضع تلقائياً لهذا القانون"⁽⁴⁾. فنيشه يفهم العقلية

(1) نيتشه: أفول الأصنام، ص 40.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 196.

(3) نيتشه: العلم الجدل، ص 177.

(4) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ص 77، وللمزيد ينظر الصفحات 76-77-78.

الدينية على انها نقيض العقلية العلمية، فالروح الدينية في رأيه تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية وما هي الا امتداد للتفسير البدائي، حيث كان كل شيء يفسر من خلال السحر والخرافة، فلا شيء في نظر هذه الروح يحدث طبيعياً⁽¹⁾.

وبالنتيجة وصل نيتشه إلى القول بموت الله، وهذه المقولة تحمل كثيراً من التفسيرات، أحد هذه التفسيرات هو اعلان موت الدين ومن ثم نهايته، ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: ما قيمة الدين دون غاية معروفة، ونيتشه لا يعلن موت الله فقط، بل القضاء على ظله ايضاً، فيقول "مات بوذا، إلا انهم استمروا لقرون طويلة يعرضون ظله في كهف، ظل عظيم ومخيف. مات الله لكن من طبيعة البشر أنه وربما لآلاف السنين ستبقى هناك كهوف تعرض ظله، ونحن بدورنا علينا أن نقضي على ظله أيضاً"⁽²⁾. إذن هي دعوى لإلغاء الروح الدينية عند كل الإنسان.

هذه الدعوى تكمن في الغاء الغاية التي تقوم عليها الأديان، بحيث تصبح لا قيمة لها ثم يأتي نيتشه ليدعو فلاسفة المستقبل لجعل الدين وسيلة بيد الإنسان، وهذه الدعوى تتلاءم وطبيعة فكرة الإنسان الأعلى التي تتناقض مع فكرة الله، يقول "ان الثمن المدفوع سيكون غالباً ومرعباً ابداً إذا لم تكن الأديان وسيلة تأديبية وتربوية في يد الفيلسوف، بل أرادت لنفسها ان تكون غايات اخيرة وليست وسيلة بين وسائل أخرى عند البشر كما عند سائر الحيوان"⁽³⁾.

فعندما يقول نيتشه بغاية أخرى غير الإنسان المتفوق يصبح لا معنى لفكرة هذا الإنسان الأرقى، يقول نيتشه "لقد مات جميع الآلهة، فلن يعد لنا من أمل الا ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة، هكذا تكلم زارا"⁽⁴⁾، والدين إذا صار غاية سيظهر لنا عدد من المعاقين وأصحاب الأمراض والعاهات والمرتدين والضعفاء والبائسين⁽⁵⁾، أما إذا أصبح وسيلة كباقي الوسائل الأخرى فسيكون هدف الإنسان الاول هو الوصول إلى ذلك الإنسان الأرقى.

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، ص 129.

(2) نيتشه: العلم الجذل، ص 107.

(3) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 99.

(4) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 105.

(5) المصدر نفسه، للمزيد ينظر ما وراء الخير والشر، ص 99.

نيتشه واليهودية:

تعد الديانة اليهودية أول الديانات الالهية والسماوية التي نزلت على البشرية وانتقلت المعرفة الإنسانية على يدها من الطبيعة إلى الله، ومع اليهودية انتقل الفكر الديني من تعدد الالهة إلى مبدأ وحدانية الله كذلك عملت اليهودية على تغيير الفكر الإنساني المرتبط بالأسطورة والخرافة ومن ثم ارجاع حقائق الوجود إلى الطبيعة، واليهودية فترى ان الخلق صادر عن كائن متسامي متعالي هو الله وان الوجود لم يخلق عبثاً وانما خلق على شيء من النظام والتماسك، واليهودية كما يرى نيتشه جاءت بقيم وعقائد مخالفة للطبيعة فهي قامت بإزالة الطبقة فأزالت الفاظاً وقيماً تدل على الفروقات بين الناس، مثل غني، كافر، شرير، نبيل، وصارت الدنيا تشويهاً للإنسان وليس نورا وسعادة وفرحاً كما كان يرى السابقون فهم يمثلون أول ثورة للعبيد على النبلاء، ومن ثم سيطرت قيم الضعف والوهن والبؤس على المجتمع لآلاف السنين كما يقول نيتشه "ان اليهود.. وهم شعب ولد للعبودية وهم "الشعب المختار بين الشعوب" على حد قولهم واعتقادهم- حققوا تلك المعجزة في قلب القيم التي اضافت على الحياة الدنيوية لبضعة آلاف من السنين فتنة جديدة وخطراً.. لقد صهر انبياءهم الالفاظ "غني" "وكافر" و"شرير" و"عنيف" و"وحشي" في كتلة واحدة وحولوا لفظ "الدنيا" لأول مرة إلى عملة عار، وفي قلب القيم هذا تكمن أهمية الشعب اليهودي.. به تبدأ انتفاضة العبيد في الأخلاق فيصبح لفظ فقير مرادفاً لـ "مقدس" و"صديق"⁽¹⁾.

ظهرت هذه الثورة في القيم عند انبياء اليهود أول الأمر، ثم عند الكهنة، ضد النبلاء. فانتقم الكهنة لضعفهم وعجزهم من قوة السادة، انتقموا لكرهيتهم المكبوتة، انتقموا انتقاماً روحياً، وذلك بتحويل جميع القيم، قد تجرأ كهنة اليهود بفضل منطق رائع على قلب المعاني الأرستقراطية. تجرأوا على قلب المعادلة بين الطيب والنبيل من ناحية وبين القوي والسعيد من ناحية أخرى، واعتبروا طيباً الشقي المنبوذ العاجز المشوه وحده⁽²⁾. يقول نيتشه عن هؤلاء الكهنة "عند هذا النمط من الناس الذين -في المسيحية واليهودية- يتوقون إلى القوة عبر طريقة كهنوتية فإن الأنحطاط هو فقط الوسيلة. هذا النمط له مصلحة حيوية في جعل البشرية مريضة، وفي قلب مفاهيم (خير)، (شر)،

(1) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 44 ينظر أيضاً أصل الاخلاق وفصلها، ص 29-31 المعطيات نفسها.

(2) نجيب بلدي: مراحل الفكر الاخلاقي، دار المعارف في مصر، 1962، ص 61.

(حقيقي)، (باطل) بشكل خطر على الحياة ومفتر على العالم⁽¹⁾ واعتبروا كذلك طيباً الرجل التقى المقارب من الله المحبوب عنده، وتأكد هذا الموقف بطرد النبلاء والأقوياء من النعيم⁽²⁾. "أيها النبلاء: الأقوياء: أنتم من الأصل أشرار. قساة، طماعون، أنتم الذين لا يشبعهم شيء، انتم فسقة وستكونون إلى الأبد منبوذين، ملعونين، مدانين"⁽³⁾.

فتج عن هذه الرؤية الدينية اليهودية تجاه الحياة صورتان، الصورة التي يضعها الكهنة المتمثلة بأخلاق العبيد، أخلاق الوهن والضعف والتعاسة والبؤس وصورة متمثلة بأخلاق السادة أو النبلاء، وبالنسبة لنيثشه تمثل هذه الأخلاق الأخيرة الحقيقة الوحيدة وهي أخلاق فعل، أما الأولى فهي، رد فعل، وأخلاق السادة والنبلاء ايجابية، أما أخلاق العبيد فهي سلبية، ويرى نيثشه في الأخلاق اليهودية دعوة للحط من قيمة الحياة.

"والحط من قيمة الحياة وكرهها بمجملها يؤدي إلى تمجيد الحياة الارتكاسية بوجه خاص وأصحابها هم الخبثاء والخاطئون... ونحن الأخيار المبدأ والنتيجة، يقدم الضمير اليهودي أو ضمير الاضطغان هذين الوجهين.. يظهر فيه الشامل كهذا الحقد على الحياة، والخاص كهذه المحبة للحياة، بشرط أن تكون مريضة وارتكاسية"⁽⁴⁾. وهؤلاء الناس يشكلون خطراً على الأقوياء، كما يرى نيثشه "المرضى هم الخطر الأكبر الذي يتهدد الأصحاء. ومصائب الأقوياء لا ينبغي ان تعزى إلى من هم أقوى منهم وإنما إلى من هم أضعف"⁽⁵⁾. ثم يستدرك قائلاً "ان المنكوبين والخائبيين وذوي العاهات هم هم بالذات أولئك المعاتية من بين البشر، هم الذين يسممون ثقتنا بالحياة وبالإنسان وبأنفسنا ويشككون بها"⁽⁶⁾ والكهنة يقودون صراعاً ضد النبلاء بواسطة هؤلاء الناس باسم الدين لكي يثبتوا وجودهم وبالتالي يؤكدون المقولة السابقة التي ذكرناها في العهد القديم تجاه النبلاء والأقوياء وكأن حال لسانهم يقول "نحن الطيبون الوحيدون،

(1) نيثشه: عدو المسيح، ص 74.

(2) نجيب بلدي: المصدر نفسه الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) جيل دولوز: نيثشه والفلسفة، ص 196.

(5) نيثشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 119.

(6) نيثشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 119-120.

نحن البررة، نحن وحدنا ذو الإرادة الطيبة"⁽¹⁾.. ويضيف نيتشه، "هكذا يهتفون، وهم يمرون بيننا مرور التائب الناطق، كما لو كانوا يودون القيام بدور المندرين، كما لو ان الصحة، والبرد والقوة والأباء، والشعور بالمقدرة، مجرد آثام ينبغي زجرها: زجرها بقسوة، إذ انهم في حقيقة الأمر مستعدون هم انفسهم للقيام بالزجر. انهم متعطشون للعب دور الجلادين: وفي صفوفهم عدد من الموتورين المتنكرين في ثياب القضاة يعلو أفواههم المزمومة لعاب مسموم يسمونه "عدالة"⁽²⁾، وهذه هي العدمية التي يسعى الكهنة لفرضها على الحياة أو الوجود، ويقول نيتشه في عدمية هؤلاء الكهنة "ان الكاهن لا يقيم وزناً للطبيعة ولا يقدرها"⁽³⁾. ويرى انهم زيفوا كل ما هو طبيعي وواقعي لا لشيء الا للحط من قيمة الحياة والحط من عالمنا الواقعي. وهذه العدمية قوة النفي بحاجة للقوى الارتكاسية إلى النصر، ان هذه اللعبة المزدوجة تعطي للكاهن اليهودي عمقاً وازدواجية لا مثيل لهما انه ينحاز بحرية وبفهم عميق للبقاء على كل غرائز الانحطاط، ولا يعني ذلك انها تسيطر عليه، لكنه اكتشف فيها قوة كان يمكن ان تجعله ينجح ضد العالم"⁽⁴⁾.

يقول نيتشه "معلوم ان الكهنة أشد الاعداء، لأنهم أشدهم عجزاً. الشعور بالعجز يعني فيهم بغضاً حزيناً يائساً، بغضاً عقلياً وهو أفظع أنواع البغض"⁽⁵⁾ وقد بلغ البغض أوجه، وإرادة الانتقام قمتها عندما رفع اليهود المسيح على الصليب فأظهروا للعيان مثال الضعف والذل والهوان في صورة اله مصلوب تحولت الانظار عندئذ نحو هذا الاله ونحو هذا المثال، وصدقت عندئذ صدقاً عملياً واقعيّاً معادلة اليهود بين الرجل الضعيف والرجل الفاضل اخلاقياً وفهم الناس ان الفضيلة تبدأ برفض قيم القوة والنبالة والسيادة برفض العنف والشهوة والجبروت"⁽⁶⁾، وبهذا التحويل ثبت دين العبيد وبه انتصرت اخلاق غالبية الناس على اخلاق السادة العظماء المختارين الأصفياء"⁽⁷⁾ وذلك

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) نيتشه: عدوالمسيح، ص 80.

(4) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ص 162.

(5) نجيب بلدي: مراحل الفكر الأخلاقي، ص 62.

(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(7) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هو الدين المسيحي الذي أصبح امتداداً لليهودية كما يرى نيتشه "أما اليهود فقد كانوا ذلك الشعب الكهنوتي بلا منازع كانوا شعباً يملك في ميدان الاخلاق الشعبية عبقرية لا مثيل لها"⁽¹⁾ ويرى أن روما خضعت لليهودية بواسطة ما يسموه بالكنيس اليهودي ويرى ان حركة الاصلاح التي قادها لوثر في الكنيسة المسيحية هي انتصار لليهودية وكذلك الثورة الفرنسية هي انتصار جديد لليهودية، ويرى ان الإنسان أصبح مدجناً بفضل هذه القيم والثقافة اليهودية، فقد اعتبر نيتشه الكهنة هم السلطة على الناس وان طاعتهم هي الخضوع للإرادة الالهية ومن يخالفهم فهو مرتكب للخطيئة وهو يقول في ذلك "مخالفة الله" تعني مخالفة الكاهن والشريعة وهذه توسم الآن "بالخطيئة"⁽²⁾ فمن يريد ان يكفر عن خطاياها يجب أن يخضع لإرادة الكاهن ولا يخرج عن سلطانه لأنه يمثل سلطة الله على الأرض.

ونيتشه كما ذكرنا سابقاً يرى أن الكهنة ثاروا على النبلاء أو السادة لفرض قيمهم على المجتمع الذي يسيطرون عليه، والمسيح جاء بثورة أو انتفاضة مماثلة لانتفاضتهم فكانت ثورته كما يرى نيتشه ليست سوى إلغاء سلطته ليحل محله ويأخذ مكانه، يقول نيتشه "لست اعرف ضد من وجه ذلك التمرد الذي يعد يسوع صواباً أو خطأ سبباً له ان لم يكن تمرداً ضد الكنيسة اليهودية معطياً للكنيسة بالضبط المعنى الذي تتناوله اليوم في هذه الكلمة كان تمرداً ضد "الصالح والعدل "ضد" قديسي إسرائيل" ضد زعامات المجتمع ليس ضد فساد بل ضد السلالة، ضد التنظيم، والصياغة، كان شكاً بالإنسان الرفيع وقوله لا في وجه كل الكهنة والربانيين"⁽³⁾. هنا يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده: لماذا نيتشه أعد الكهنة زعامات المجتمع بعد ان كانوا يمثلون العبيد، وتأتي الإجابة لأنهم فرضوا ارادتهم وسلطانهم على الناس فأصبحوا يمثلون إرادة القوة ويمثلون السادة، وعلى العموم فهو يعد ما قام به المسيح حركة من بين الكهنة فهو يقول "إن الحركة المنتفضة الثائرة الصغيرة معمدة تحت اسم يسوع الناصري، هي مرة أخرى

(1) نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، ص 47 وينظر ايضا سنا صباح آل خالد، موقف نيتشه من الدين رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2002، ص 61-65.

(2) نيتشه: عدو المسيح، ص 80 ويقول نيتشه: إن الخطايا "عند كل شعب منظم كهنوتياً تغدو أجراً لا غنى عنه وضرورياً تلك الخطايا.

(3) المصدر نفسه، ص 82. هي الادوات الحقيقية لبلوغ السلطة والكاهن يحيى من تلك الخطايا ويحتاج إلى أن يوجد خطاه. المصدر نفسه، ص 81.

الغريزة اليهودية، وبمصطلح آخر غريزة الكاهن التي لم تعد تحتل الكاهن كحقيقة هي الاقتناع بشكل وجود أكثر تجريداً وبرؤيا أكثر لا واقعية للعالم"⁽¹⁾ فهو يرى في الكهنة اليهود متمسكين نوعاً ما بعالم الواقع وما يريده اليسوع هو تجريد العالم من واقعيته فقام هو ومجموعة من الطبقة الدنيا اليهودية بهذه الحركة ولأنه قام بهذا العمل ضد زعامات المجتمع وضد الكهنة فكان مصيره الصلب وكما قلنا سابقاً فهو قد ارتكب خطيئة بخروجه على السلطة الالهية فالقطة التي كتبها على الصليب تشير إلى أنه مات أو قتل بسبب خطيئته.

إذن رجال الدين هم أول من بدأوا بصنع قيم مقدسة متعالية سامية ومجردة وهي ذات بعد ميتافيزيقي، وأصبح الخروج عن هذه القيم خطيئة يعاقب عليها الإنسان. من هنا اكتسب الفكر الديني الميتافيزيقي قديسته بأنه يعاقب على الاخلاق، ولهذا السبب أصبح كل ما ينتج عن هذا الفكر صادقا وما يخالفه فهو خاطئ، ومن هنا اكتسبت فكرة التطابق قديستها والوحدة اطلاقيتها وشرعيتها، ولهذا السبب انتقد نيتشه مبدأ الوحداية الذي قالت به جميع الديانات السماوية، ورأى انه يشكل خطراً ما امام التفكير، ويمثل قوة تسلطية تقمع الافكار الحرة، كما رأى في تعدد الالهة أكبر فائدة للإنسان ويمثل ذلك صورة ايجابية لأنه يسمح للإنسان بحرية الاختيار وهو غير مقيد بفكر احادي أو اله مطلق واحد، ولذلك فهو يقول "ان الحرية التي كان يعترف بها لهذا الاله ضد الالهة الأخرى انتهى الأمر بمنحها إلى الذات ضد القوانين، والتقاليد وضد الجيران، وبالمقابل ربما كان التوحيد يشكل هذه النتيجة الصارمة لعقيدة الرجل العادي الفريد، هذا الايمان باله عادي لا تشكل الالهة الأخرى بالقرب منه الا الهة مزيفة، ربما كان يشكل أكبر خطر على الإنسانية بأكملها حتى الآن"⁽²⁾. عبادة اله واحد اضطرت الإنسان إلى جعل الذات سلطة مطلقة وقانوناً صادقا دائماً.. يقول نيتشه "نلقى بالاصل في تعدد الالهة اول صورة لحرية التفكير وبتعدد أفكار الإنسان"⁽³⁾. تعدد الالهة يؤدي إلى تنوع فكري بعيداً عن الجمود وهذا التنوع يؤدي إلى الاختلاف لا كما يريد الاله الواحد الثبات والوحدة، وهذه الرؤية تنطلق من ايمان نيتشه بالصيرورة والتغير والتطور، وهذا التأكيد على تعدد

(1) المصدر نفسه، ص 82.

(2) نيتشه: ما وراء الخير والشر، ص 88.

(3) نيتشه: العالم الجدل، ص 126.

الالهة يؤدي بالتالي إلى تعدد معنى الحقيقة، فتصبح هناك حقائق متعددة، وهذا يضع الإنسان أمام اشكالية معقدة وهي كيفية معرفة الحقيقة اليقينية وسط تعدد الحقائق، وهذا القول يؤدي بالنتيجة بالإنسان ان يكون مشتتاً ذهنياً وفكرياً، ويصار وجوده بلا غاية نهائياً، والباحث يرى ان من الضروري ان تكون هنالك حقيقة كلية مجردة تكون قانوناً يتفق عليه الجميع، والاختلاف لا يكون في تعدد الحقائق بل على العكس يجب ان يكون حول الحقيقة ذاتها، لأن عمل الذات سيكون بلا غاية ازاء تعدد الحقائق وحينذاك لن نستطيع التمييز بين اليقين والخطأ، على الرغم من نقد نيتشه لليهودية، لكنه يكن الاحترام للعهد القديم ويجده يتميز على الآداب والكتابات اليونانية والهندية، فهو يقول في احترامه للعهد القديم " في العهد القديم اليهودي في كتاب العدالة الالهية أناس وأشياء وأقوال عظيمة الطراز بحيث لا يمكن للكتابات اليونانية والهندية ان نضاهيها بشيء، والمرء يقف بوجل ورهبة أمام هذه البقايا العظيمة لما كان عليه الإنسان في زمن غابر، وتراوده أفكار محزنة حول آسيا القديمة وأوروبا"⁽¹⁾.

ويرى ان من الابتذال ضم العهد الجديد للعهد القديم ليكونا كتاباً واحداً وذلك لأن العهد الجديد يتناقض مع تفكير نيتشه فهو كتاب للسلام والمحبة والشفقة والتسامح، فهو يقول "إلصاق هذا العهد الجديد بالعهد القديم ليكونا كتاباً واحداً هو الانجيل" كتاب الكتب " لعل وخز ضمير أوروبا الأدبي يكمن في ذلك التجزؤ الأكبر وتلك الخطيئة الكبرى بحق الروح"⁽²⁾. فهو يجد في العهد القديم افكاراً تتقارب مع تفكيره في البطولة والقوة، فضلاً عن اسلوبه الأدبي الرفيع.

نيتشه والمسيحية:

شكلت المسيحية بالنسبة لنيتشه عقدة لازمته طيلة حياته لم تفارقه حتى لحظة مماته، إذ لم يترك مؤلفاً من مؤلفاته الا وتناول المسيحية بشيء من النقد القائم على أساس الدعوة إلى الغاء الثقافة المسيحية الداخلة في جميع مفاصل الحياة الغربية بحيث صب جام غضبه ضدها، وعدّها مصدر الانحطاط والتخلف الذي اصيب المجتمع

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر السابق، ص 88-89. ينظر أيضاً سنا صباح، موقف نيتشه من الدين، رسالة ماجستير، بغداد، ص 64.

الغربي بسرطانه أبان العصور الوسطى وما بعدها حتى عهده.

فقد عد دعوات المسيحية القائمة على مبدأ الشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والألم والزهد والرحمة والمساواة.. الخ دعوات لأخلاق تتعارض مع الطبيعة الإنسانية القائمة على الصراع والقسوة والغريزة والتفاوتات الطبقي.. الخ.

لقد قاد نيتشه صراعاً ضد المسيحية الكنسية، إذ رفض كل ما جاءت به هذه الأخيرة من أفكار وعقائد بدءاً من عقيدة التثليث "الأب، الابن، روح القدس" التي قامت عليها المسيحية، ثم الأخلاق التي نادى بها وصولاً إلى وقوفه بوجه القديس بولس الذي عده رمزاً للإساءة للديانة المسيحية نفسها، لكن مع ذلك وضع نفسه نداً للمسيح نفسه بحيث رأى في نفسه مبشراً مثله مثل المسيح، ورأى في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" كتاباً مقدساً لا يقل قدسية عن العهد الجديد أو الانجيل، والباحث يتفق مع رأي سلامة موسى الذي ذهب فيه إلى أن القارئ لنيتشه في حملته على المسيح يشعر بحسن ووجاهة الرأي الذي يقول به اندريه جيد، أن نيتشه يغار غير شخصية من المسيح.. بل نحس ونحن نقرأ كتاب "هكذا تكلم زرادشت" أنه يقلب العبرة والدلالة من كلمات المسيح ويضع مكانها كلمات أخرى لها معنى يناقض ما طرحته الأخلاق المسيحية ثم يزيد على هذا فيحاكي أسلوب الانجيل.⁽¹⁾ أما نيتشه فيقول في كتابه سابق الذكر "من بين كل اعماله يحتل زرادشت (ي) موقعاً خاصاً، عبرة تقدمت إلى البشرية بأكبر هدية لم يسبق لها أن نالت حتى الآن. هذا الكتاب بنبرته التي تعبر آلاف السنين ليس أعظم كتاب على الإطلاق فحسب، كتاب أعالي بحق، يبدو الواقع الإنساني بكلية رابضاً على مسافة خيالية من تحته، أنه أيضاً الكتاب الأكثر عمقاً كتاب طالع من الأعماق السرية لكنوز الحقيقة، بئراً لا تنضب حيث لا تنزل ولو دون أن تصعد ممثلاً ذهباً وخيراً كثيراً"⁽²⁾.

حينما ننظر إلى هذا النوع من الناس نحكم عليه بأنه "نرجسياً" لكن رؤية نيتشه لمؤلفه هذا لم تأت اعتباطاً، بل هي تحصيل حاصل لحقيقة لا يمكن انكارها، ففي كتابه

(1) سلامة موسى: هؤلاء علموني، القاهرة - مكتبة الخانجي، بغداد، مكتبة المثنى بلا تاريخ، ص 71.
(2) نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 10 ويقول عن قراءته للعهد الجديد: عبثاً فنشت في العهد الجديد، على أن أجد ولو فقط قسمة ظريفة: فما به من شيء حر، اريحي، كريم، شريف، هنا لم تبدأ حتى الآن الصيرورة البشرية - تنقص غريزة النظافة - ليس في العهد الجديد أكثر من غرائز سيئة، عدو المسيح، ص 131.

هذا يأتي بقيم وعقائد مخالفة لما جاء به المسيح في الانجيل، فالمسيح يتمسك بالعالم الآخر ويعتقد انه العالم الحقيقي ونيثشه يرى عكس ذلك، فهو يرى في عالم الأرض الحقيقة الملموسة والمحسوسة، والمسيح يبشر بثقافة التسامح والشفقة والزهد والرحمة والحنان والاخاء البشري في أبوة الله، في حين يدعو نيثشه إلى القسوة وضرورة التفاوت، ونيثشه كما للمسيح خلوته واستيحاؤه وله ايضاً "العشاء الأخير" الذي يقول عنه بلسان زرادشت " هذا العشاء لتذكروني"⁽¹⁾ ليس هذا فحسب، بل هنالك عدة مقارنات أخرى بين المسيح ونيثشه، لأن الأول نبي، والآخر يبشر لنفسه بالنبوة، المسيحية الكنسية ترى بالحياة وعالم الارض مصدراً للعذاب وألماً بالنسبة للإنسان، اما نيثشه فيبشر بأخلاق قائمة على حب الحياة والتمسك بعالم الارض، ونيثشه يبشر بنشر ثقافة القوة على حساب ثقافة الوهن والضعف التي تدعو إليها المسيحية، والإنسان في الفكر الديني المسيحي وسيلة للوصول إلى غاية هي ادراك الذات الالهية والفوز بالنعيم في العالم الآخر، اما نيثشه فيرى بالإنسان وسيلة وغاية في الوقت نفسه، والإنسان العادي هو الوسيلة لكي يصل إلى الغاية وهي الإنسان الأرقى "السوبرمان" كذلك فالمسيحية تؤمن بالمساواة بين الناس جميعاً، اما نيثشه فيعتقد ان هذا القول يتعارض مع الطبيعة والحياة والواقع لأن المجتمع يقوم على الطبقة، فهناك قوي وآخر ضعيف، وهناك سيد وآخر عبد، وهناك غني وآخر فقير... الخ فهو يقول في نقده لفكرة المساواة في المسيحية "المساواة بين النفوس تجاه الله، هذا الزيف، هذه الحجة التي هي حجة الضاغنين الأكثر حطة، هذا المفهوم البالغ الانفجارية الذي تحول أخيراً إلى ثورة، والفكرة الحديثة والأساسية للانحطاط في كل النظام الاجتماعي، هي ديناميت مسيحي"⁽²⁾. ثم يقول في تعنيف المسيحية ورفضها "انني ادعو المسيحية اللعنة الكبيرة الوحيدة، الشذوذ الباطني الأكبر والوحيد، والغريزة الأكثر تفرداً للانتقام، الذي لأجله ليس ثمة أداة سامة كافية، خفية، سرداية، لثيمة مثلها، انني ادعوها اللطخة الأبدية فوق البشرية"⁽³⁾. والديانات ركزت الطبقة ولم تنفيها، فالمساواة دعوة تجريدية مثالية ليست لأنه لو قارنا المسيحية بالإسلام لرأينا الاثنان صنعوا طبقات فوق الناس جميعاً، فالكاهن والقسيس

(1) سلامة موسى: هؤلاء علموني، ص 71.

(2) نيثشه: عدو المسيح، ص 185-186.

(3) المصدر نفسه، ص 186.

والقس والصحابي فوق الناس جميعاً، إضافة إلى ذلك لو قارنا بين الكتابين "الانجيل، وهكذا تكلم زرادشت" لوجدنا تشابهاً غريباً بينهما، من حيث اللغة والأسلوب ثم ان الكتابين عبارة عن شذرات والفرق الوحيد هو الرؤية النيتشوية المقلوبة للعهد الجديد، حينما نقرأ "هكذا تكلم زرادشت"، نشعر كأنما نقرأ الانجيل، لكن بصورة مقلوبة أو مغايرة لما جاء به العهد الجديد ونطق به السيد المسيح، ونرى الاختلاف بينهما في النصوص، فالسيد المسيح يقول في العهد الجديد "الإنجيل" "لا تجمعوا لكم كنوزاً على الارض حيث يفسد السوس والصدأ كل شيء. ولا ينقب اللصوص ويسرقون، بل اجمعوا لكم كنوزاً في السماء، حيث لا يفسد السوس والصدأ أي شيء ولا ينقب اللصوص ويسرقون، فحيث يكون كنزك يكون قلبك" ⁽¹⁾ فالمسيح B يرى في عالم الارض عالم فساد وانحطاط وتحلل، لأنه عالم المادة والأجسام، والمسيح يشدد على عالم السماء لأنه يرى فيه عالم الخير، وذلك بسبب ارتباط الروح والقلب به فيكون هو العالم الحقيقي، لأنه عالم لا تمسه الاجسام والمادة، فلا يناله الزوال والتحلل والفساد. إذن فعالم السماء هو الحقيقة المطلقة وعالمنا هو زيف وهو خداع، وكون عالم الارض هو عالم الفساد، كما نرى هنا شكل هذا الامر نقطة الخلاف بين المسيحية ونيتشه، حيث يرى فيها صورة الافلاطونية والمثالية، وفي رد على السيد المسيح وقلبه لذلك القول وتركيزه على عالم الارض فيقول "ان هذه الذات تتدرب على الافصاح عن رغباتها في الاخلاص، وكلما ازدادت تدريباً ألهمت البيان للاشادة بالجسد وبالأرض" ⁽²⁾ فهو يقول بأهمية وأفضلية عالم الارض على عالم السماء لأنه يرى فيها الحقيقة الواقعية، وبأهمية الجسد على الروح، وبأهمية الواقع على المثال، فهو يؤكد على عظمة عالم الارض وإلا لما نزل الانبياء على الأرض، فهو يقول "اعلمهم" (*) ان يطمأنوا إلى هذه الطريق فلا تنزل أرجلهم عنها كما انزلت أرجل الاعلاء المتهمكين وما هؤلاء إلا من ابتدعوا الأشياء السماوية واخترعوا قطرات الدماء المراقبة لافتداء البشر، على ان هذه السموم التي اخذوا بلذتها ورهبتها لما يستخرجوها من الجسد ومن الأرض" ⁽³⁾ وهذا

(1) الكتاب المقدس، العهد الجديد، الترجمة العربية المشتركة من اللغة الاصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت 1997، ص 14.

(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 52.

(*) اعلمهم: أي ليعلم الناس.

(3) المصدر نفسه، ص 53.

النص يوضح طريقة نيتشه لتفسير الیدن والمعتقدات الدينية، ويروي هذه المعتقدات الدينية إلى أصول ارضية واقعية، وهذا القول يشكك بكل الأفكار والقيم المقدسة التي كان مصدرها عالم السماء، ويشكك بالنبوة نفسها، لأنه يراها من صنع الإنسان (النبي ذاته) وليست متمثلة كما هو معروف للناس بنزول الوحي على قلب النبي، وهذا القول ينفي وجود هذا الفعل، وهذا التفسير يتقارب مع رفضه للمثالية وإيمانه بالواقعية.

ويلاحظ في الكتاب المقدس ان عالم الارض عالم زوال ووهم وكذب، والجسد مجرد أداة للنفس ليس غير، وهذا يتفق مع تأكيد أغلب الفلاسفة المثاليين بدءاً من أفلاطون وصولاً إلى المثالية المطلقة، وهذا ما يعارضه نيتشه.

والمسيحية تمثل مجمل التفسير الغربي المثالي للوجود، وهذا التفسير يتصور المحسوس والأرض والجسد على أضواء الأفكار، وعلى ضوء عالم فوق العالم الارضي، ويرى نيتشه في المسيحية في نهاية المطاف "أفلاطونية للشعب" و"تبسيطاً للميتافيزيقا"⁽¹⁾.

والواقع أن موقف نيتشه من المسيحية لا يختلف عن موقفه من الفلسفة الغربية فكلاهما يقع ضمن المنظومة التي يريد تحطيمها وإعادة تشكيلها على أسس جديدة فهو يقول "انه من الضروري ان تقول من هو الذي نشعر به عدواً لنا، انهم اللاهوتيون، وكل من يحملون في أجسادهم دما لاهوتياً، إنهم كل فلاسفتنا"⁽²⁾، ثم يقول في نقده للمثالية ومساواتها للمسيحية أو الكهنة "المثالي على ذات المساواة مع الكاهن، يملك في يده كل المفاهيم الكبيرة أو ليس في يده فقط" ويتنازل ليوواجه باحتقار "المملكة العقلية" "الأحاسيس" و"الرفعة" و"الرخاء" و"العلم"، وأنه ليرى أموراً كهذه دونه، ويراه قوى مؤذية ومغوية، وفوقها جميعاً يطوف "الروح" في حرية ذاتية خالصة. فالمسيحية تنظر إلى كل ما هو طبيعي على انه لا قيمة له. وفي الألوهية المسيحية يؤله جوهر مفارق العالم، وهذا يعني بنظره تأليه لا شيء والمسألة كلها ترمي إلى تقديس إرادة العدم⁽³⁾. فهو يقول "يعد أحداث (مفهوم الطبيعة) كمفهوم مضاد (لله) فان كلمة (طبيعي) جعلت

(1) أوغين فنك: فلسفة نيتشه، ص 165.

(2) نيتشه: عدو المسيح، ص 34.

(3) رودلف شتاينر: نيتشه مكافحاً ضد عصره، ص 153.

مترادفة مع (مذموم أو مستنكر)"⁽¹⁾. ثم يقول في نقده لمفهوم الله والجوهر للعالم الواقعي "في مفهوم الله، تعلن وتداع العداء للحياة وللطبيعة وإرادة الحياة والله صيغة لكل النماذج الكاذبة عن (الدنيا) وكل كذبة عن (الآخرة) وفي الله يؤله العدم وتقدس إرادة العدم"⁽²⁾. وهذه تمثل الرؤيا المثالية تجاه الحياة والطبيعة فالمسيحية تتقارب مع المثالية كما ذكرنا سابقاً، وهما يقدسان العالم الآخر وهو العالم المثالي، العالم الحقيقي، فهم بنظره تمثل إرادة العدم لأنها مفاهيم ليست واقعية.

وحملة نيتشه عن المسيحية تتساق مع فلسفته لأنه يجد في المسيحية دعوة للتواضع والخضوع والطية في حين هو يطلب الارتفاع والكبرياء والقسوة⁽³⁾.

يعتقد نيتشه ان فكرة الله تمثل سلطة مطلقة على الإنسان وكرست هذه السلطة الديانات المتعاقبة، فاطاعة الله واجب قدس في كل الكتب السماوية، اما الذي يقف في وجه هذه السلطة رافضاً الطاعة فمصيره جهنم ولذا نيتشه يقول في هذا "ماذا؟ ان الها يحب البشر بشرط ان يؤمنوا به، ويرشف بنظرات رهيبة ومتوعدة كل من لا يؤمن بهذا الحب: ماذا؟ حباً تعاقدياً هو شعور اله كلي القدرة! حباً لم يستطع ان يتجاوز مشروع العطش إلى الانتقام! كم هو شر في كل هذا: إذا كنت احبك، هل هذا امر يعنيك؟ هذا لوحده يكفي لنقد المسيحية بأكملها"⁽⁴⁾. وهذا السؤال ينتج عن إذا كان الامر لا يعني الاله، فهذا يؤدي إلى انتفاء الحاجة إلى الايمان، وبالتالي تنعدم العقيدة الدينية، لأنها تقوم على الحب والعشق بين العبد وربه.

تلك الفكرة التي طرحتها المسيحية جعلت الإنسان يخاف الله امام عدم مخاوفه من الإنسانية، وهذا هو التعارض بين الارادتين أي بين الله والإنسان، وهو الصراع القائم في فلسفة نيتشه لاقضاء سلطة الاله عن الوجود فنيتشه هو القائل "ان الاله قد مات"⁽⁵⁾. وهو القائل ايضاً "الا يجدر بنا ان نصير نحن انفسنا الهة"⁽⁶⁾. لقد نظر نيتشه

(1) نيتشه: عدو المسيح، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) سلامة موسى: هؤلاء علموني، ص 69.

(4) نيتشه: العلم الجدل، ص 125.

(5) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 30.

(6) نيتشه: العلم الجدل، ص 118. ينظر: عادل العوا، مذاهب الأخلاقية، ص 307، حول قضية ان الاله

عقبة تقف امام تأكيد الإنسان لذاته، وينظر: فؤاد زكريا، نيتشه، ص 40.

إلى الإنسان فوجد ثمة قوة إبداعية هائلة تكمن في اعماق ذاته و ارادته، ولكن هذه القوة الكبرى قد بقيت معطلة نتيجة لانشغالنا بالانحناء في ذلة وصغار امام قدرة الهية مزعومة. ان نيتشه يريد للإنسان ان يكون خالقاً فكيف يمكنه ان يستبقي فكرة الاله⁽¹⁾. نيتشه يريد ان يشعر الإنسان بان هنالك غاية داخل حدود الوجود وليس خارجة عنه أو فوق الوجود، فهو يريد من الإنسان ان يجعل من نفسه هي الغاية وليس كائنًا مفارقًا للوجود خلقتة الديانات بصورة عامة، والمسيحية بصورة خاصة وفلسفة افلاطون وهو يرى "هذا الايمان المسيحي الذي كان ايضاً ايمانم افلاطون الذي كان الحق لديه مع الله، وكل حقيقة هي حقيقة الهية، ولكن إذا أصبح هذا أكثر فأكثر غير قابل للتصديق؟ إذ اظهر لا شيء اشد الوهية، ما عدا الخطأ، العمى، الكذب، إذ اتضح ان الاله نفسه لم يكن الا اطول كذبة لنا"⁽²⁾. إذ ان نيتشه يرى في المسيحية تقديس الخطأ وتعظيم العدم والسلب على حساب الإنسان والوجود والحياة والارض وهو لم يقف عند هذا الحد في نقده للمسيحية بل يقول ايضاً " منذ الان لم تعد حججنا هي التي تحكم ضد المسيحية. انه ذوقنا هو الذي يحكم ضدها "⁽³⁾ اذن صار هناك ترابط وتلازم بين المسيحية والرفض، أي لم تصبح الحجج هي التي نبنى على ضوئها رأينا النقدي تجاه المسيحية، بل صار نقضاً نيتشويًا للمسيحية. لكونها تتعارض وثقافة العصر الذي شهده لذلك صار الذوق هو الذي يحكم وليس العقل.

فالمسيحية لم تكتف برفض عالم الحياة والارض، بل زادت في تطرفها فقد حاربت الغرائز والشهوات التي يحيا عليها الإنسان، فتلك الحقائق تمثل جوهر الوجود الإنساني فمن يمارس هذه الامور يعد من وجهة نظر المسيحية الكنسية كمرتكب الخطيئة الخطيرة على الحياة، وهذا في نظر نيتشه يمثل مهاجمة الحياة واقتلاعها من الجذر لذا فهو يقول "ان مهاجمة النزوات من الجذر يعني مهاجمة الحياة من الجذر، الكنيسة معاد للحياة"⁽⁴⁾. ثم يقول في الكنيسة "تقول لا لادنى الرغبات كما لاسمى امانى الحياة، وتضع الاله عدواً للحياة... ان القديس الذي

(1) زكريا ابراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بلا ت، ص 189.

(2) نيتشه: العلم الجدل، ص 196.

(3) نيتشه: المصدر نفسه، ص 122.

(4) نيتشه: أفول الأصنام، ص 36.

يرضي الاله هو المحضي المثالي وينتهي امر الحياة، حينما تبدأ مملكة الرب⁽¹⁾. وكلام نيتشه هذا صحيح لأن الإنسان في ظل المسيحية لاجل ان يصبح رجل دين أو قسيس يجب ان يتجرد من نزواته وشهواته، أي القديس لا يتزوج بمعنى اصح، لأن ذلك يتعارض مع المبدأ التي قامت عليه الكنيسة وهذا الفعل يتعارض مع طبيعة وجوهر الحياة قائمة على المزاوجة، وبالتالي فان الكنيسة تنفي الحياة ولهذا السبب يصبح الاله عدو الحياة. فما جاء به نيتشه يعد مخالفة للايمان والعقيدة المسيحية، فهو قلب كل ما كان يعتبره المسيحية حقيقة وكل ما جاءت به الكنيسة المسيحية، وعظم ما هو مرفوض ومنحط واساء لكل ما هو مقدس فهم يعتبرون الحياة على الارض مصدر عذاب وشقاء وان السعادة موجودة في عالم السماء^(*) فنشأت ثقافة داخل الوسط الديني تقوم على مبدأ الخطيئة والشعور بالذنب ومن ثم ثقافة الشفقة والتسامح والاستسلام... الخ من هذه الصفات التي تكرر لهيمنة الضعفاء والبؤساء والكارهين للحياة على عالمنا.

فهو يقول عن هذا الإنسان "إرادة الإنسان هذه بأن يجد نفسه مذنباً وممتناً إلى حد يجعل التكفير عن الذنب امراً مستحيلاً. ارادته في ان يرى نفسه معاقباً دون ان يكون بوسع العقاب ان يصل يوماً إلى موازنة مرتبة الذنب، ارادته في تعفين وتسميم الأشياء في اعمق معانيها متوسلاً بذلك مشكلة القصاص والذنب لكي يقطع على نفسه دفعة واحدة وزالى الأبد كل إمكانية للخروج من سرداب الهواجس هذا. وإخيراً إرادته في إنشاء مبدأ مثالي - مبدأ الإله القدوس - حتى يؤكد لنفسه مبلغ حقارته المطلقة تجاه مثالية هذا المبدأ. بئس الدابة البشرية التعيسة الحمقاء⁽²⁾. نيتشه يرى إذا ان هذه الإرادة الإنسانية تستسلم لتصورات عجيبة غريبة مضادة للطبيعة ويعتقد ان هذا الفهم لا يرتقي إلى الإنسانية بل حيونة وان هذا الكائن دابة ليس غير، وهذا هو الإنسان المقصود في ظل المسيحية، إنسان مسير غير مخير.

والايمان المسيحي ابتداءً هو تضحية، تضحية بالحرية كلها وبالكبرياء بأسره وبكل

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(*) يقول نيتشه: هناك اناس يريدون ان يجعلوا حياة الآخرين شاقة فقط لكي يمنحوهم فيما بعد وصفهم من اللام الحياة كالمسيحية مثلاً. نيتشه إنساني مفرط في إنسانيته، ص 214.

(2) نيتشه: اصل الاخلاق وفصلها، ص 87.

ثقة ذاتية في الروح، وهو في الوقت نفسه استعباد وسخرية ذاتية أو لستهزاء بالذات وبتر وتشويه للذات⁽¹⁾. ويقول نيتشه عن هذا الايمان قائم على التشويه والبت والاستلاب "ان في ذلك نوعاً من استلاب الإرادة وتغربها في الفضاءات النفسية، الامر الذي لم نجد له. بالتأكيد مقابلاً ولا شبيهاً"⁽²⁾. وعلى وفق هذه الرؤية المسيحية للإنسان يتجه نيتشه نحو العدم لذلك فهو يعيب على المسيحية انها تستأنس شجاعة الإنسان وتروض جسارته، وهذا خطأ لأن الحيوان المتوحش يفقد كثيراً من مظاهر روعته وعظمته عند استئناسه وفكرة الندم على الذنوب والخلاص منها التي تبشر بها المسيحية تصيب فيلسوفنا بالغثيان⁽³⁾.

ان نيتشه يرفض ثقافة التسامح والشفقة والخطيئة والشعور بالذنب والندم... الخ لأنها تجعل من الإنسان كائناً مسلوب الإرادة فيكون شبيهاً بالعدم ويكون وجوده لا معنى له، لأنه كائن غير فعال كائن ممتهن لذا فهو يعيب على المسيح تبنيه تلك المبادئ ويعتقد انه لو عاش عمراً أكثر من عمره لانسلك من تلك الافكار وتخلي عنها، ولتمسك بعالم الحياة والارض لذا فهو يقول "ان المسيح قد مات قبل اوانه، ولو انه بلغ العمر الذي بلغت لكان جحد تعاليمه ولو انه بقي في الصحراء بعيداً عن اهل الصلاح والعدل لكان علم حب الحياة وحب الارض، ولكان تعلم الضحك ايضاً"⁽⁴⁾.

بعد كل الذي تقدم نفهم ان نيتشه جاء بثقافة مغايرة لما جاءت به المسيحية فهو يدعوا إلى التسامي، ويجعل من الإنسان غاية بحد ذاتها وليس وسيلة كما ارادته الاديان ان يكون ويعتقد نيتشه ان الشفقة والتسامح ليست سوى دعوى إلى سيادة العامة على حساب الناس الراقين، والقضية ليست سوى شعور بالذنب الأبدي الملازم للإنسان على مر القرون، وبقي الصليب يرمز لهذه الخطيئة في كل زمان ومكان، ونيتشه يدعو

(1) لورنس، كيتي: اقدم لك نيتشه، ص 106.

(2) نيتشه: أصل الاخلاق وفصلها، ص 87.

(3) رمسيس عوض: ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر، الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط 1، 1998، ص 22. يقول نيتشه "إن إحدى مهارات المسيحية هي ان تعلم المرء بصراحة ان الإنسان، بشكل عام، ذئبي غير معصوم، وسافل بحيث ان ازدرائه لامرء اخر يصير مستحيلاً"، نيتشه مفرط بإنسانيته، ص 81.

(4) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 98.

للتخلص من هذه الرموز البالية(*) . ونعطي للإنسان قيمته الحقيقية، لكن الاثنين يتفقان حول مبدأ العدمية، فالمسيحية تؤمن ان عالمنا عالم فساد وعذاب ومأسي وان السعادة الحقيقية في عالم السماء، هذه الدعوة عدمية بحد ذاتها لأنها تنفي الواقع وتؤسس لعالم مبني على التسامي والخيال أو عالم مثالي. اما نيتشه فهو عدمي من ناحية أخرى فهو ينفي وجود ذلك العالم الذي تعتقده المسيحية لأنه عالم قائم على التجريدات فهو يقول عن هذا العالم " لقد ابتدعت فكرة الاله كمفهوم نقيض للحياة؛ داخلها جمع كل ما هو مضر، سام ومفتر، وكل العداوة القاتلة للحياة، في كل موحد مثير للفرع وابتدعت فكرة (الما وراء) و(العالم الحقيقي) من اجل تجريد العالم الواقعي الوحيد الموجود من كل قيمة، كي لا يحتفظ بواقعا الارضي باي هدف ولا اية معقولة، واية مهمة، وابتدعت فكرة (الروح) و(العقل) واخيراً (الروح الخالدة) بهدف تحقير الجسد واصابته بالمرض"⁽¹⁾. هذه الثقافة والاخلاق التي تبنتها المسيحية ومن قبلها الافلاطونية ليست سوى ترويج لثقافة الانحطاط والدعوة للارتفاع لكل مالا هو ممتن ومبتذل، وهو يمثل دعوة سيادة منطق الضعفاء على حساب الاقوياء، وموقفه هذا ات من ايمانه بالصيرورة والتطور، والمسيحية تؤمن بعالم خيالي على حساب الواقع^(**) وتؤمن بالمعجزات على حساب العلم وبالتالي هي نقيض للطبيعة والحياة والوجود. ونيتشه ديونيزوسي (وديونزيوس^{***}) ضد المصلوب^(****). فهو يقول عن اثر ديونيزيوس عليه "ان ما يبدو

(*) يقول نيتشه: حين نسمع دقات الاجراس القديمة، صباح الاحد، تتسائل: ايعقل كل هذا من اجل يهودي تم صلبه منذ ألفي سنة وكان يدعي انه ابن الله 00000 اتخاذ الصليب كرمز في عصر لا يعرف غاية ولا خزيه - أية قشعريرة رعب يبعثه فينا كل هذا، كثفة تنبعث من قبر ماضٍ سحيق! من يصدق اننا لا زلنا نؤمن بهذه الأشياء"، نيتشه: إنسان مفترط في إنسانيته، ص 79-80. هذا الاستهجان اتجاه الرموز الدينية لأنه يعدها لا تتلائم مع التطورات الحاصلة في المجالات المعرفية والعلمية، وعليه يجب ازالتها لأنها تمثل ماضاً تعيش لا يمثل العقل الإنساني.

(1) نيتشه: هذا هو الإنسان، ص 163. كذلك ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 376؛ وينظر أيضاً: Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics, England, 1968. P125.. نفس المعطيات.

(**) فالمسيحية تقف على النقيض من الفكر العقلي الصحيح فهي تستطيع ان تستخدم العقل المريض كعقل مسيحي، وتأخذ الجانب المعنوي في كل شيء- Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics, England, 1968, p. 159.

(***). ديونيزيوس اله الشر والخمر والفوضى، في الفكر الأسطوري الأغريقي.

(****). المصلوب: هو النبي عيسى بن مريم (ع).

لي كأحد عناصر أعتزازي بنفسي. إنني تلميذ لديونيزيوس واني أفضل ان أكون مهرجا على ان أكون قديساً"⁽¹⁾ ان ديونيزيوس يتناقض مع القوة الفردية التي تدعي ابولو، وهذا الأخير هو راعي العقل والسيطرة والثبات.⁽²⁾ ففي حين نرى ان أبولو يمثل رمزا للقوة والعقل والسيطرة ومن ثم التقيد والفردية، يرى نيتشه ان ديونيزيوس بالنسبة له هو رمز جريان الحياة في ذاتها إذ تتكسر وتنهار تحته كل الحواجز ويتجاهل كل المعوقات ويلاحظ عنده الانتعاش مع الحياة".⁽³⁾ وهذا يؤكد قول نيتشه بأن ديونيزيوس هو نقيض للمسيح لأن الأخير ينكر الحياة وينفيها لاجل العالم الآخر السماوي عالم العدم، بينما ديونيزيوس يمثل رمز للوجود والحياة واللعب والفرح، والروح الديونيزيوسية النيتشوية نقيض للروح الأبولوجية التي تمثلها المسيحية الآن.

وما أكثر النصوص التي تؤكد موقف نيتشه من المسيحية ومنها قوله " في الحقيقة ان الإنسان لا يمكن ان يكون فيلولوجياً أو فيزيائياً بدون ان يكون في نفس الوقت ضد المسيحية، لأن الفيلولوجي الذي يرى فيما وراء الكتب المقدسة، والفيزيائي الذي يرى الفساد السايكولوجي لموضوعات المسيحية كلاهما يقول بانها خرافة ومرض عضال على التوالي "⁽⁴⁾. ونيتشه كما هو معروف فيلولوجي⁽⁵⁾.

الخاتمة:

إن الفكر الديني فكر ذو خطاب غيبي، واليهودية والمسيحية تقع ضمن اطار هذا الخطاب وليست خارجة عنه، والخطاب الديني يؤمن بالخرافة والافعال الخارقة للعادة

Existentialism.basic writing swith introductions;bycherles Guignon and derkperebom. (1)
Hacheit pudlishing Gompany, 1995, p. 87.

Frederich ccopleston ;History of Philosophy, volum VII, London 1963, p. 397. (2)

بدوي:المصدر نفسه، ص 37. (3)

.England, 1968.163 Friedrich Nietzsche: the Anti-christ, penguin in classics, (4)

(5) الفيلولوجيا (فقه اللغة) يعرفها سوسير بأنها تحدد النصوص وتفسرها، لكنها تهتم أيضاً بتاريخ الادب والعادات والمؤسسات ودراسة الكتابات، موضوعها الاساس تأصيل النصوص وتشمل الدراسة الفيلولوجية: أ. تورخة الوثائق أو المدونات. ب. دراسة الكتابة مع توضيح غوامضها. ج. مقارنة المتغيرات اللغوية وترتيب العيوب والاختفاء. هذه المراحل الثلاث تؤدي إلى وضع معايير أصالة النص أو صدقيته. خليل احمد خليل: معجم المصطلحات اللغوية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1995، ص 102-103.

(المعجزة) التي لا يستطيع العلم توكيدها كما يدعون، فالمعجزات والخوارق لا يمكن الامساك بها أو التأكد من صحتها. ومن ثم فإن الخطاب الديني مبني على اسس هشة لا يمكن الارتكاز أو البناء عليها. على العكس من الخطاب العلمي القائم على ضوء ما يقدمه الينا الواقع والتجربة من حقائق يقينية صادقة لا يمكن الشك بمصداقيتها. وبالنتيجة وصل نيتشه إلى القول بموت الله، وهذه المقولة تحمل كثيراً من التفسيرات، أحد هذه التفسيرات هو اعلان موت الدين ومن ثم نهايته، ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: ما قيمة الدين دون غاية معروفة، ونيتشه لا يعلن موت الله فقط، بل القضاء على ظله ايضاً، فيقول "مات بوذا، إلا انهم استمروا لقرون طويلة يعرضون ظله في كهف، ظل عظيم ومخيف. مات الله لكن من طبيعة البشر انه وربما لآلاف السنين ستبقى هناك كهوف تعرض ظله، ونحن بدورنا علينا أن نقضي على ظله ايضاً." (1) إذن هي دعوى لإلغاء الروح والعقائد الدينية عند كل الناس.

هذه الدعوى تكمن في الغاء الغاية التي تقوم عليها الأديان، بحيث تصبح لا قيمة لها، في هذه الدعوى يؤكد نيتشه وجود غاية واحدة هي (الإنسان الارقي) وفي ذلك يقول نيتشه "لقد مات جميع الآلهة، فلن يعد لنا من أمل الا ظهور الإنسان الأرقى، فلتكن هذه إرادتنا عندما تبلغ الشمس الهاجرة، هكذا تكلم زارا" (2)، فعندما يقول نيتشه بغاية أخرى غير الإنسان الأرقى يصبح لا معنى لفكرة هذا الإنسان. والدين مصدر ضعف فاذا صار غاية سيظهر لنا عدد من المعاقين وأصحاب الأمراض والعاهات والمرتدين والضعفاء والبائسين، أما إذا أصبح وسيلة كباقي الوسائل الأخرى فيكون هدف الإنسان الاول هو الوصول إلى ذلك الإنسان الارقي.

تتعارض هذه الرؤية النيتشوية للدين مع ما جاءت به الفلسفة الوسيطة والحديثة، وتحديدًا الفلاسفة المسيحيون وبعض الفلاسفة المحدثين، فكانت الغاية القصوى من فلسفتهم هي الوصول لمعرفة الله، فكانت الأفكار الفلسفية والأخلاقية هي الطريق الواصل إلى معرفة الله. هذا الطريق العمودي المتجه نحو الاعلى نحو العدم، نحو نفي الوجود والعالم، بينما طريق نيتشه افقي يتجه نحو الوجود ونحو الإنسان، وتحديدًا (الإنسان الارقي).

(1) نيتشه: العلم الجدل، ص 107.

(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 105.

هذه الرؤية النيتشوية تجاه الدين تقترب مع رأي ماركس، فالأخير يرى ان الدين يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة ارضية وحياة ابدية. ولهذا يدعوا الفقراء إلى اليأس والاستسلام من الدنيا. يقول ماركس: "الدين هو زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لاحوال بلا روح. انه افيون الشعوب"⁽¹⁾. أي ان الإنسان في ظل الدين مسلوب الإرادة والدين وجد للفقراء والضعفاء والبائسين وهو السبب في خمولهم وخنوعهم وطاعتهم للاستبداد. لذلك فهو يدعو لازالة الدين فيقول "ان ازالة الدين بوصفه السعادة الوهمية للشعب هو الشرط لتحقيق سعادته الحقيقية. ومطالبته للتخلي عن الاوهام المتعلقة باحواله هي المطالبة بالتخلي عن احوال تحتاج إلى اوهام"⁽²⁾. اذن هنالك تقارب في وجهات النظر بين الفيلسوفين، لكن الفرق الوحيد بينهما ان ماركس يؤمن بالمساواة بين الناس ويرفض بقاء الطبقة على الرغم من ايمانه بأن التاريخ يحركه الصراع الطبقي، ولكنه يريد ازالة الطبقة لتحقيق العدالة الاجتماعية من خلال الثورة وانهاء الملكية الأقطاعية الارستقراطية. ودعوة ماركس هذه تتقارب مع ما جاءت به الاديان السماوية، اما نيتشه فيؤمن بالطبقية ايماناً مطلقاً لأنها تمثل الواقع. وختاماً فأن الرؤية النيتشوية للدين تريد للإنسان ان يكون حراً مخيراً غير مسير، لا كما تريده الأديان مطيعاً، أي انه غير مجبر بالالتزام أوعدمه تجاه الأفكار والمعتقدات الدينية.

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 420.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فرويد و"الإبداع"⁽¹⁾ البشري للظاهرة الدينية

د. لطفي حجلوي⁽²⁾

يبدو من العسير الحديث عن فرويد والمسألة الدينية بكل طمأنينة وهدوء. ذلك لأن الأمر مربك. ويبدأ هذا الإرباك في نظرنا مباشرة حالما ننهض للتفكير في هذه المسألة. فالمعروف أو الشائع عند جمهور المثقفين والمتابعين للتحليل النفسي أن فرويد هو "ضد" الدين⁽³⁾. وفي المقابل يُعتَبَر آخرون غيره من علماء النفس التحليلين ككارل قيسلاف يونغ⁽⁴⁾ "مع" الدين. ولك أن تسأل أي طالب في قسمي علم النفس والفلسفة، لتؤكد بنفسك من الإجماع التقريبي بخصوص هذا التوصيف للموقف الفرويدي من الظاهرة الدينية. وهو موقف لا يخلو من الواجهة، طالما أن صاحب مدرسة التحليل النفسي لا يجد وزرا في التصريح علانية بأن الدين ظاهرة مرضية شبيهة بالعرض الوسواسي. ذلك أن الاعتقاد الديني لدى صاحب مذهب اللاوعي، هو حالة

(1) نقصد في سياق المقال بالإبداع الفعل الخالق لمنتج إبداعي بشري يستجيب لقيم روحية أصيلة في الوجود الإنساني.

(2) باحث وأكاديمي، جامعة قرطاج - تونس.

(3) مثلا، يقول الدكتور عبد المنعم الحفني في هامش ص 34 من ترجمته لكتاب فرويد "الحب والحرب والحضارة والموت": "ننبه إلى أن فرويد ملحد برغم تذكيري الدائم باعتزازه بيهوديته. واليهودية التي يعتنقها ليست ديانة بقدر ما هي نظرة فلسفية ورؤيا خاصة للحياة هي سمة الشعب اليهودي أو هي تراث فرويد الذي ينتسب إليه. وفرويد حينما ينسب نفسه إلى موسى يقصد أن موسى هو مؤسس الشعب اليهودي، وأنه البطل القومي لليهود. وهو يتناوله كمنظر ديني في عصر كان التنظير فيه للدين، وكان الدين ظاهريته. وحينما يناقش فرويد مسألة موسى في كتابه موسى والتوحيد (من ترجمتنا) لا يناقشه إيمانا بموسى كنبي مرسل، لكنه يناقشه إيمانا بموسى كمنظر عظيم لمرحلة من مراحل الحضارة، هي المرحلة الدينية التوحيدية، بعد المرحلة الدينية متعددة الآلهة. ومن ثم فتعامل فرويد لموسى واليهودية تعامل واقعي مادي وليس تعاملًا ميتافيزيقيا. واعتقاده فيهما اعتقاد في تراث ينتسب إليه حاضره، ويمتد إلى المستقبل. وأحسب أن هذا هو ما يقصده حينما يقول موسوي أو إسرائيلي، أو يهودي "فرويد: الحب والحرب والموت والحضارة، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، مصر 1992، ص 34.

(4) Carl Gustav Jung (1875-1961).

نفسية غير صحيّة في علاقة بغياب التوازن بين منظمات الجهاز النفسي وتحديدًا بالخلل القائم بين آليات الكبت والتعويض والإشباع. وهو أمر يذكره فرويد صراحة، حيث يقول في موسى والتوحيد "فحين تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأن الدين ما هو إلا عُصاب تشكو منه الإنسانية، وحين تبين لنا أن قوته الهائلة تجد تفسيرها على نفس النحو الذي نفسر به الوسواس العصابي لدى بعض مرضانا، ففي وسعنا أن نطمئن أننا نستعدي على أنفسنا غل سلطات هذا البلد وضغيتها"⁽¹⁾ فهل بعد هذا شك في وضوح موقف فرويد من الدين؟ ومع ذلك فإن أقرب العلماء النفسيين إلى ذهنية وكتابات فرويد، والذين عالجوا بعمق مسألة تعاطي مدرسة التحليل النفسي مع الظاهرة الدينية، وهو عالم النفس إريك فروم⁽²⁾، حذّرنا من الذهاب بعيدا في المصادقة على هذا الحكم لاعتباره تبسيطا مخلًا بالحقيقة. وفي نصه الشهير: الدين والتحليل النفسي⁽³⁾ يذهب إريك فروم إلى حد الإقرار بأن الفرويدية لم تكن ضد الدين فحسب بل تمكنت من الظفر بجوهر حقيقة الظاهرة الدينية، وهي القدرة الإبداعية الخلاقة لدى الكائن الإنساني في تجاوزه لعجزه ومحدوديته.

ككيف إذن نفهم هذا الالتباس، بين نصوص صريحة لفرويد تنهض لتفنيد أي حقيقة في الظاهرة الدينية، وبين تأويلات نقدية لا يمكن دفعها، تذهب في اتجاهات مختلفة عنها تماما؟

وما هو الموقف الأخير الذي يمكن الإمساك به والبناء عليه في خصوص علاقة فرويد بالمسألة الدينية؟ وهل من موقع للتأويل الفرويدي للظاهرة الدينية في عصر ربيع عربي، يبدو أنه لم يحقق من مكاسبه أكثر من الترويج لعودة الروح الديني بشدة، ممثلة في ازدهار الإسلام السياسي؟

تعود الفترة الزمنية التي تعرض فيها فرويد إلى المسألة الدينية صراحة وبعث إلى التاريخين التاليين: 1912 و1938. ويناسب التاريخ الأول ظهور كتابه "الأثروبولوجي" الطريف، "الطوطم والحرام" ويقابل التاريخ الثاني، ظهور كتابه الجريء "موسى

(1) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت 1979 ص 79-78

(2) Erich Fromm (1900-1980).

(3) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، دار غريب، القاهرة (بدون تاريخ) >

والتوحيد". وكلا الكتابين يشكل وثيقة رئيسية لا يمكن الاستغناء عنها في بحث تناول التحليلي للظاهرة الدينية. ويعترف فرويد صراحة بأن الكتابين يمثلان استمرارا لنفس نهج التفكير، ومقولاته الأساسية في موضوع الظاهرة الدينية. حيث يقول في موسى والتوحيد "فأنا لم أغير رأي منذ ربع قرن من الزمن، منذ الطوطم والتابو" (1) (1912). بل على العكس من ذلك أيضا، فاعتقادي ما زاد إلا ترسخا. فأنا ما أزال على يقين بأن الظواهر الدينية تماثل الأعراض العصبية الفردية، تلك الأعراض التي باتت معروفة لدينا حق المعرفة بوصفها أصداء لأحداث هامة، طواها النسيان منذ أمد بعيد، وقعت في التاريخ البدائي للأسرة البشرية" (2)

بداية لا بد من التأكيد على أن تعريف الظاهرة الدينية عند فرويد وكوكبة المحللين النفسيين يتمثل في كونها ظاهرة تتعلق بالكل الجمعي. فهي ظاهرة يتاقسم فيها الأفراد موضوعا ما للعبادة، ومذهبا ما للعمل، يعطيان للوجود معنى ويقدمان إجابة واضحة للسؤال عن الغاية من الحياة. وبهذا المعنى، فإنه، كما أكد إريك فروم في كتابه الدين والتحليل النفسي، لا يكاد يوجد فرد ما خارج إطار وحدود مفهوم "العقيدة الدينية" بالمعنى الواسع. فحتى الذي لا يؤمن بالدين السماوي أو التقليدي التوحيدي يؤمن بغيره

(1) يتردد الأستاذ المترجم جورج طرابيشي في ترجمة عبارة Tabou الفرنسية ذات الأصل الألماني بين الحفاظ على صورتها الصوتية ومجرد كتابتها بالأبجدية العربية "التابو" كما في ترجمته لنص موسى والتوحيد ص 83، وبين ترجمتها بالحرام، كما في ترجمته لنص فرويد الطوطم والحرام Le Totem et le Tabou الذي هو الترجمة الفرنسية عن النص الألماني، والصادر عن دار Payot Paris 1965. وفي تعريفه للتابو الوارد في هامش الصفحة 6 من ترجمته لكتاب الطوطم والحرام "التابو كلمة بولينيزية الأصل تطلق على ما هو محظور من الأشياء والأفعال. لا لسبب عقلي أو عملي وإنما لسبب وهمي واعتقادي. والإنسان البدائي يعتقد أن مخالفة الحرام تجلب شرا مستطيرا مثل المرض أو العمى أو الموت... وفكرة الحرام مقترنة بمسألة التقديس بمعنى أن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرض نفسه لغضب الآلهة. وقد كال الحرام ضربا من الاتصال الجنسي هو بالضبط ما يعرف "بزنى المحارم" جورج طرابيشي، الطوطم والحرام لسيخيموند فرويد، هامش ص 6-7 وفي هامش ص 11 من الطوطم والحرام نقرأ توضيحا بقلم فرويد حول هذه المسألة، فهو يقول "لفظ الطوطم TOTEM أدخله على اللغة باسم TOTAM، في سنة 1791 الإنجليزي ج. طونغ، مقتبسا إياه عن قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. وقد أيقظ الموضوع بحد ذاته رويدا رويدا اهتماما بالغاً في الأوساط العلمية وأدى إلى بحوث مستفيضة... مما يحمل علماء كثيرون على الاعتقاد بأن الطوطمية مرحلة ضرورية وعامة في التطور البشري..."

(2) فرويد، موسى والتوحيد، ص 83.

من الأديان المعاصرة. فمن اعتقد في أي مبدأ معاصر اليوم اقتصادي كالنفع أو الثروة، أو اجتماعي كالنجاح أو سياسي كالسلطة، وصار يستمد منه مرجعيته لتحديد سلوكه ولفهم حياته، يصير ذلك المذهب بمثابة العقيدة لديه. وعلى ذلك ينتهي إريك فروم إلى أنه لا يوجد ملحد بالمعنى المطلق للعبارة. وجوهر كل عقيدة هو الإيمان المطلق بها. والإيمان كما نعلم حالة وجدانية وسلوكية تترتب عن التصديق المطلق بتعالى وألوية المثل والمبادئ والرموز التي نقدها دينيا وأخلاقيا. ومن زاوية التحليل النفسي لعمل الجهاز النفسي للفرد في الحالة الدينية، يوجد في العمق الصراع الداخلي بين منظمات الجهاز النفسي الثلاث: الهو (منظمة الليبدو والغرائز) والأنا الأعلى (منظمة المراقبة والمثل الأخلاقية والدينية) والأنا (منظمة التفكير والحيلة والتوفيق) وهذا الصراع الحاد لا يترك للانسجام محلا. فكل منظمة نفسية إضافة إلى سلطة خارجية هي عالم الواقع الخارجي، تمارس شكلا من الهيمنة والإكراه والجزاء والإغراء والعقاب، حتى تضمن أن تكون الأنا "خادمها" المطيع دون سواها. ويقدر ما تستبطن الهو الغرائز بقدر ما تستبطن الأنا الأعلى المثل. وغالبا ما ينتج الضيق والقلق والكدر عن عدم توفيق الأنا بين مطالب هؤلاء "الأسياذ القساة"⁽¹⁾. غير أن الجوائز التي تقدمها كل منظمة لها طعمها ونكهتها الخاصة. فإذا كانت جائزة تلبية الغرائز هي اللذة والبهجة الحسية، فإن جائزة طاعة أوامر الأنا الأعلى هي الحصول على مشاعر أخرى. هذه النوعية الثانية من المشاعر والنابعة عن الأنا الأعلى، ذات مضمون مختلف تماما عن الأولى باعتبارها تتمثل في الإحساس بالسمو وبالرفعة وبالرضا بالذات وبالإعجاب والفخر بالنفس. وهي مشاعر شبيهة بتلك التي يحدثها فينا حسب وصف فرويد رضاء والدين أو معلمينا علينا. وهي تنبع من حاجة نفسية دفينة وفطرية في جميع البشر.

هذا الأمر يفسر حسب فرويد لماذا يُقبل الفرد على التعلق بالمثال الديني والأخلاقي ويُحبَط في داخله الرغبات الغريزية. وهو ما يفسر أيضا لماذا تُقبل في الظاهرة الدينية على الاعتقاد (ولو وهما) بوجوب وجود إله أب. نستمد منه الحماية والأهم مشاعر الرضا والتطهر والسمو. وهي مشاعر لا جغرافيا ولا تاريخ لها. إنسانية عامة ومشاركة تطورت عبر كل أجيال النوع الإنساني. الجوهر واحد والأشكال مختلفة.

S. Freud, Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, Editions Gallimard, (1) Paris 1984, pp.106-107.

نستفيد مما تقدم أن الظاهرة الدينية تاريخية، وأن أشكالها متطورة ومتنوعة. وقد أنتجت البشرية خلال تاريخها التطوري الطويل عديد العقائد الدينية التي لا رابط بينها سوى استجابتها وإشباعها لنفس الحاجات النفسية الإنسانية.

لكن كيف ظهر الشعور الديني أول الأمر؟ وهل كان مفصّولا عن ظهور أول عناصر الحضارة؟

في كتابه الطوطم والحرام، يقدّم فرويد جوابا طريفا يساعدنا على فهم حقيقة الظاهرة الدينية ولماذا يعتبرها التحليل النفسي عُصا أو مرضا نفسيا جماعيا للبشرية. ولأهمية هذا النص سوف نحاول تلخيص أفكاره المركزية بما يقتضيه الإيجاز والوضوح لهذا المقال.

في البداية يتساءل فرويد عن بدايات تشكل وولادة القيم والمثل الأخلاقية والأوامر والنواهي والمحرمات في عالم الإنسان البدائي الذي كان حيوانا. وتلك القيم والرموز والمحرمات هي أبرز ما يميز عالم الإنسان (العاقل، الثقافي) عن عالم الحيوان (الغريزي، الخُبر)؟ وسرعان ما يلتجئ إلى داروين⁽¹⁾ عالم الحيوان التطوري الشهير ليعرض عليه الأمر. لكن نظرية داروين تففز بالإنسان من حيوان على الشجرة إلى إنسان مدني (يعيش وفق القواعد والأعراف) في مجموعة. دون أن تقدم تفسيراً منطقياً عن كيفية حصول هذا الانتقال العسير والذي لم يحدث مع أي نوع حيواني آخر. ومن هنا يرى فرويد أن نظرية داروين تفقد حلقة مهمة في تفسيرها لنظرية التطور. وهذا النقص في نظرية داروين يجده فرويد مناسبة أو مبررا يضطره لاقتراح فرضية منطقية تعيد تلك الحلقة المفقودة. فما هي هذه الفرضية؟

يدعونا فرويد إلى تخيل الأحداث كما لو أنها حدثت فعليا على النحو التالي⁽²⁾: في البداية كان البشر البدائيون نصف حيوانات، حيث يجمعهم الرابط الحيوي فحسب، من طعام وأمن وجنس. ولذلك فهم يوجدون ويتنقلون في شكل مجموعات "ثقيل". يرأس كل مجموعة ذكر قوي ومسيطر يسمى الأب. يحتكر الأب كل الامتيازات له

(1) Charles Robert Darwin (1809-1882).

(2) حول هذه الفرضية التي تشكل مركز كتاب الطوطم والحرام يعقب الأنثروبولوجي الشهير كلود ليفي - ستروس "إنها بالتأكيد رواية ولكنها رواية اصدق بمعنى من المعاني مما يمكن أن تكونه الواقعة التاريخية المحضة" الغلاف الخارجي لكتاب الطوطم والحرام ترجمة جورج طرابيشي، نشر دار الطليعة للنشر، بيروت - لبنان.

وحده، بما في ذلك حق معاشرة الإناث. يولد في كل نقيط مجموعة من الذكور، تترعرع تلك الأبناء الذكور وتنمو وتشب، فتشعر برغبتها في ممارسة حقها الطبيعي في إشباع رغباتها الجنسية، فتصطدم بالآباء في كل مجموعة، فيطردونهم بكل قسوة. يلتقي هؤلاء "الصعاليك" المطرودون بعيداً عن مجموعاتهم، فيشعرون بقوتهم موحدين. يهاجمون النقاتل، ويعيشون فساداً فيها، وأول ما يفعلونه قتل الأب والتهام قوته المتجسدة في جسده. بعد ذلك يمكننا أن نتخيل بيسر أين سوف تتجه عناية الغزاة. إلى الإناث، حيث يحاول كل واحد إثارة نفسه بالأغلبية واحتلال مكان الأب القاتل. يحدث الصراع ويصير الجميع في حالة الفوضى العارمة. فوضى تهدد البقاء. يتحرك بداخل الأبناء "القتلة" شعور شديد بالخوف مصحوب بالأسف والندم على قتلهم "الأب" لأن الحالة التي صاروا إليها أسوأ بكثير من التي كانوا بها حال وجود الأب. فيتحرك بداخلهم تحت وطأة الحاجة "التفكير"، بضرورة استعادة الأب لاستعادة النظام الذي ارتبط به. ولأن الاستعادة المادية للأب مستحيلة، فلا حل لهم حينها إلا استعادته وهمياً. فيسعون إلى تجسيده في بسيط الأشياء في البداية مثل "عين ما" أو "حيوان" أو أي عنصر طبيعي آخر. ويصير ذلك الشيء الرمزي مليء بروح الأب. ومنذ ذلك الحين تصير تلك الروح ترقبهم. ويمكننا أن نتخيل الآن كيف أنهم بعدما نجحوا في إعادة إحياء الأب، استمدوا منه النظام القديم في البداية ثم طوروا تدريجياً القواعد والنظم التي بنوها ثم ثبتوها حتى صارت أعرافاً وتقاليد ونواميس متواضع عليها، لتصريف شؤون حياتهم مثل منع زواج المحارم. لكن علينا أن ننتبه إلى أن جميع أشكال النواهي والمحرمات ومعاني الممنوع والمسموح ولدت كلها من هذا الأصل الأول: جريمة قتل الأب.

هكذا ظهرت أول عبادة في التاريخ، وكانت عبادة العناصر الطبيعية البسيطة التي يتم الاعتقاد بأن روح الأجداد تسكنها وتظل تراقب الأحفاد دائماً من خلالها، بل وتغضب وترضى وتعاقب وتجازي. وأول أشكال الديانة في التاريخ تُسمى "الطوطمية" وموضوعها المقدس هو "الطوطم" ومن هنا جاء عنوان كتاب فرويد "الطوطم والحرام" كبحث في أصل ولادة الروح الديني والسلطة المقدسة وقواعد السلوك. فلا أساس حقيقي أو علمي لفكرة نزول الأديان من السماء، اللهم إلا لكي تعبر عن الخلفية السيكولوجية المتمثلة في أن الأب رفيع ويتكلم من منزلته تلك عبر تعالٍ عظيم وقد يستعين لتعاليه برسل يبعث بهم إلى البشر. وهي في الحقيقة خيالات وأوهام ضرورية

لإشباع حاجة الناس إلى الرضا واستعادة التوازن تجاه نوعين من الإكراهات التي تولد مشاعر قهرية: الداخلية والخارجية، النفسية والموضوعية، الذاتية والاجتماعية.

هذا هو مضمون الفرضية التي يدعونها فرويد إلى قبولها لتفسير ولادة كل بدايات عناصر الحضارة. وليس علينا أن نقبلها لسنداتها التاريخية أو العلمية، ولكن فقط في نظر فرويد لأنها الفرضية المنطقية الوحيدة القادرة على إعادة تشكيل الأحداث على نحو يرجع الحلقة المفقودة في النظرية التطورية الأصلية التي قدمها داروين. وهو في هذا السياق يقول في كتابه الطوطم والحرام "إذا وضعنا تصور الطوطم كما يوحي به إلينا التحليل النفسي، على محك الوليمة الطوطمية والفرضية الداروينية بخصوص الحالة البدائية للمجتمع البشري، تسنى لنا أن نصل إلى فهم أعمق وأن نستشف مقدمات فرضية قد تبدو مغرقة في الخيال، لكنها تمتاز على ما عداها بأنها تحقق، بين السلاسل المنعزلة والمنفصلة من الظاهرات، وحدة ما كانت إلى الآن متوقعة"⁽¹⁾.

لكن ما هو الوجه السيكلولوجي العلمي لهذه الفرضية الطريفة؟ أي ما هي المضامين التأويلية السيكلولوجية لكل هذه القصة؟ ذلك ان فرويد لم يكن يوما راوية للقصص أو مجرد أديب.

يجتهد فرويد في كامل الطوطم والحرام وخاصة في الفصل الخامس "عودة الطفلية للطوطمية" لتوفير كل السندات التحليلية الممكنة لدعم هذه الفرضية. ففي البداية يدعوننا فرويد أن نلاحظ التشابه الكبير بين شخصية البشرية ككل وشخصية الفرد النفسية. فالجهاز النفسي للبشرية مرّ بمراحل هي الرغبة الجامحة، تلتها مرحلة صاخبة من الإشباع الفوضوي، فختمتها مرحلة الندم، فترتب عن كل تلك التجربة المؤلمة طلب التكفير الوهمي، فظهر أخيرا الاعتقاد في جدوى ذلك الوهم. وهو نفس الأمر الذي يحدث في الجهاز النفسي للفرد باستمرار منذ الطفولة وخاصة ما يُطلق عليه فرويد بعقدة أوديب وعقدة إلكترا⁽²⁾. ويهمنا فقط أن نعرف أن طفولة البشرية

(1) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة للنشر، بيروت - لبنان، ص 184.

(2) أخذ فرويد تسمية أوديب من المسرحية الإغريقية التراجيدية للمؤلف سفوكل. وبطل هذه المسرحية هو الملك أوديب، وهي تصوّر صراع أوديب مع القدر وعجزه عن الانتصار عليه. فوالد أوديب أُخْبِر من العرافين انه سوف يُرزق بابن يقتله ويتزوج من أمه. ففعل كل ما باستطاعته ليمنع تلك النبوءة دون ان ينجح. فنجأ أوديب دوناً عن إخوته. وترعرع في حماية راع. ثم في كبره خرج يبحث عن أصله، حتى قاده الظروف إلى اللقاء بوالده في خصومة فقتله دون أن يعلم. ثم ربح في سباق على =

مرت بعقدة أوديب جماعية، أي بمرحلة كبت عظيم لم يستطع النظام القائم السيطرة عليه، فاندفعت قوى الغريزة المكبوتة والعمياء إلى الإشباع المطلق، فاخترقت بذلك كل مسموح به، فعوقبت بإنزال مشاعر التأنيب عليها حتى دخلت في تبكيت شديد للضمير، وظهرت عليها علامات مرضية أي عُصابية، مثل مشاعر القلق العميقة والخوف والإحساس الشديد بالضعف، فكان لا بد من معالجة هذا الأمر. وهنا كان حضور الخيال والفنطازيا، أو الوهم حاسما. وقد أتاح الوهم خلق حلول تتمثل في استدعاء المجرد والمتعالي، والذي كان فعّالا في إعادة نوع من المشاعر الجديدة الضامنة لدرجة دنيا من التوازن. وحوّلت تلك النجاعة التي حضيت بها هذه الأفكار الوهمية سريعا "المجرد" و"المتعالي" إلى موضوع تقديس وعبادة. وهو أمر أو "إوالية" نفسية تحدث مع الأفراد في طفولتهم، لا يكتسبون بعدها توازنهم وبداية طريقهم نحو النضج إلا بمرورهم بها. وعلى قدرهم في النجاح في تخطيها على قدر توازن شخصياتهم في ما بعد. ومن هنا فإن الحجة على صدق هذه الفرضية هو أن ما يحدث في الميكانيزم السيكلوجي الفردي يؤيد تماما ما حدث للجماعة في القديم، كما لو أن الطبيعة الفردية استبطنت فكرة "الجريمة الأولى" وحوّلها إلى إوالية نفسية فردية لا مجال لتحقيق التوازن إلا بها. وهكذا فإن جوهر فلسفة فرويد الدينية تتمثل في الحقيقة التالية: ليس

= باب المملكة حينما أجاب عن سؤال العملاق وحل اللغز، فكانت جائزته الزواج من الملكة الأرملة، فتزوجها دون أن يعلم أنها أمه. ثم أخيرا تفتن إلى ما ارتكبت يده فأصابه ندم فهري شديدا، دفعه إلى الانتقام من نفسه شر انتقام والسعي إلى الأسف على ما فات منه وتمنى لو تعود عجلة الزمان... ويعتبر علم النفس الفرويدي أن الطفل كل طفل ذكر أم أنثى، يمر في مرحلة ما في طفولته المبكرة في حدود سن الرابعة إلى الخامسة تقريبا بمرحلة من التعلق الشديد بالجنس المختلف من والديه ولا يجد الصبي من حل إلا قتل والده ليتزوج من والدته وهميا إن كان ذكرا، أو أن تقتل والدتها لتتزوج والدها إن كانت أنثى... ثم بعد ذلك يبدأ وعي الطفل يستعيد توازنه عبر الإحساس بالندم الشديد في قتله لوالده ويتزوج والدته أو العكس... فيبدأ بالعودة عن ذلك السلوك ومحاولة التكفير بالتعلق الشديد بالجنس المشابه والتماثل معه، فيساعده على أن يكون رجلا في حال الجنس ذكر وأن تكون امرأة في حال الجنس أنثى. ويعتبر فرويد أن المرور بعقدة أوديب مرحلة أساسية وحاسمة في تطور شخصية الفرد وأي تعطل أو نكوص ينجر عنه تثبت لنمو الطفل يؤدي إلى حدوث التشوهات النفسية التي تتجلى على نحو كبير في الشذوذ الجنسي.

وفي مقالنا أشرنا إلى أن فرويد يعتبر أن ظهور الظاهرة الدينية تاريخيا كان نتاج عقدة أوديب جماعية مرت بها البشرية جمعا... وهي تواصل في كل صلاة أو طقوس عبادة، التنفيس عن مشاعر الندم وتطلب الغفران لتتصالح مع ذاتها.

الإله رمزا للقدرة على الإنسان، بل رمز على قوي الإنسان الخاصة.

ولمزيد التدليل على وجهة فرضيته يضع فرويد أمامنا حجة أخرى، وهي احتواء جميع الأديان على فكرة "جريمة" أولى وقعت في الزمان السحيقة، أخرجت البشرية من سعادة الجنة، وتحمل البشرية التابعة كلها مشاعر الذنب لهذا الخطأ الأصلي. وكل الطقوس القائمة اليوم هي طلب للغفران والسعي إلى التصالح مع النموذج أو المثال أي "الأب". فلا غرابة إذن أن يكون مصدر كل روح ديني هو في الأساس سيكولوجي، ويتمثل في الحاجة إلى موضوع مجرد للاعتقاد قادر على منح المؤمنين به مشاعر بالرضا والحماية والسند والمساندة تساعدهم على مواجهة الضغوطات القهرية النابتة من الداخل النفسي ومن الخارج الاجتماعي. ويشترط ذلك كبت الغرائز الأساسية ومواجهتها وحتى إنكارها. وهي في الحقيقة صيغة أخرى من الإشباع الغريب والشاذ وغير مباشر. فكيف نحل هذا اللغز بين إنكار الغرائز (الجنسية والعدوانية) القائمة على الشهوة وحتى التضحية بها، من أجل الحصول على رضا المبدأ والمثال، إذا لم يكن ذلك المثال يوفر إشباعا قد يفوق في الأهمية إشباع الغرائز الرغبوية الصرفة؟ إنها مفارقة تجتمع فقط في الظاهرة الدينية. وفي هذا المستوى يقول فرويد في موسى والتوحيد "فحتى إذا أُبينّا أن نُصدّق أن نكران الدوافع الغريزية والأخلاق المبنية على هذا النكران هما جوهر الدين، فهذا لن يغير شيئا من حقيقة أن النكران والدين مرتبطان وثيق الارتباط وراثيا وتكوينيا. فالطوطمية، أول شكل معروف من أشكال الدين، تشتمل على أشكال كاملة من النواهي والأوامر، تشكل القاعدة التي لا غنى عنها للنظام بأسره. وما هذه الأوامر والنواهي إلا إنكارات لدوافع غريزية"⁽¹⁾.

يترتب عن ما تقدم أن الظاهرة الدينية هي نوع من "الفكرة الوهم"، التي يتم الاعتقاد في صديقتها، وذلك تحت إلحاح مطالب وجدانية خالصة أو بعبارة مرادفة: مطالب أخلاقية. وتتغلف الأفكار الدينية بنوع من السلطة المافوق بشرية التي تمنحها الإطلاقية والحتمية في نظر المؤمنين بها وهو ما يجعلها نافذة المفعول. وبالنظر في الخلفية السيكلوجية الحقيقية لتلك السلطة، فإن طابعها القهري يناظر أو يعبر عن سلطة العالم الخارجي بظروفه ومؤسساته القمعية.

من هنا في اعتقادنا كان مدخل الإقرار بان فرويد لم يعاد الدين بالجملة، وإنما

(1) فرويد، موسى والتوحيد، ص 165.

فقط كان يعادي فيه جانبه "الخرافي" أو المتعالي⁽¹⁾. هذا على الأقل ما سعى عالم نفس مدرسة فرنكفورت إريك فروم، إلى إقناعنا به، حيث يقول شارحا موقف فرويد "يعتقد فرويد أن هدف التطور الإنساني هو تحقيق هذه المثل العليا: المعرفة (العقل، الحقيقة، اللغوس) والحب الأخوي، وتخفيف الألم، والاستقلال والمسؤولية. وهذه المثل العليا تؤلف الباب الأخلاقي للأديان العظمى جميعا. تلك الأديان التي تقوم عليها الحضارة الشرقية والغربية... ويتحدث فرويد باسم الجوهر الأخلاقي للدين، وينتقد في الدين الجوانب الإلهية الفائقة على الطبيعة لأنها تحول دون التحقق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية. ويفسر التصورات الإلهية الفائقة على الطبيعة على أنها مراحل في التطور الإنساني كانت ضرورية ذات يوم وباعثة على التقدم، ولكنها لم تعد الآن ضرورية، بل هي في الواقع حائل دون مزيد النمو. وعلى هذا فإن القول بأن فرويد "ضد" الدين قول مضلل. اللهم إلا إذا حددنا تحديدا قاطعا "نوع" الدين أو مظاهر الدين التي يوجه إليها نقده، والمظاهر التي يؤديها"⁽²⁾.

فشل الدين تاريخيا إذن في تحقيق هذه المثل، فشلا تظهر في إخفاق المؤسسات الدينية المختلفة في ترسيخ قيمها التي وجدت في الأصل لخدمتها. حيث لم تسطع غرس روح المعرفة والتسامح والحب ومواجهة الموت. بل على العكس شارك الدين في كثير من المناسبات ولا يزال في إحداث انتهاكات جسيمة في حق الوجود الإنساني⁽³⁾. ولعل وعي فرويد الحاد وغيره من "اليهود" بهذا الإخفاق، جعل مثل هذا

(1) يعتبر إريك فروم أن موقف فرويد من الدين أخلاقي وليس نفسي في حين موقف يونغ هو موقف نفسي وليس أخلاقي. ويناظر إريك فروم على نحو طريف للغاية بين موقف يونغ وموقف ويليام جيمس في حين يناظر بين موقف فرويد وموقف جون ديوي من موضوع الخبرة الدينية. ومعلوم هنا أن مصدر الروح الديني عند جيمس هو الشعور بسلطة متعالية ما فوق بشرية، في حين هي عند ديوي نتيجة مشاعر أخلاقية في الأصل. ويعترض ديوي في النهاية على الأشكال الغيبية في الدين ويتشبه بقيمه الروحية العظيمة. هذا المقارنة والمناظرة تحتاج إلى كثير من العناية النقدية العميقة لتفحص مدى وجهتها، لكن ذلك لا يعدن في جمع الأحوال طرفاتها.

(2) إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، مصر (بدون تاريخ) ص 22-23.

(3) لم يكن الدين فقط شاهدا أخرسا على ما حدث من جرائم الإنسان ضد الحياة، وإنما كان طرفا مشاركا في هذه الجرائم، حيث لا تزال أبشع الأعمال الإرهابية ترتكب هنا وهناك ومن جميع الأديان ضد أنبل قيم الوجود، الحياة والسلام، باسم الدين نفسه.

السؤال محددًا لجوهر موقفهم من المسألة الدينية " هل نستطيع أن نثق في أن يكون الدين ممثلًا للحاجات الدينية؟ أم ينبغي علينا أن نفصل هذه الحاجات عن الدين التقليدي القائم حتى نمنع انهيار كياننا الأخلاقي؟" (1).

تضعنا هذه الملاحظات الأخيرة في قلب ما يحدث الآن في عالمنا العربي والإسلامي، وخاصة بعد ربيع الثوري. وهو الربيع الذي لم يفلح أكثر مما أفلح في إعادة بعث الإسلام السياسي وشرعن وجوده ودمقرطه عبر الانتخابات. وهو أمر يجعلنا نعيد طرح السؤال: ما حدود الضمانات الدينية فعليًا (التي على أساسها اختار الناس الأحزاب الدينية) في تحقيق الرهانات السياسية والأخلاقية التي ينتظرها الإنسان العربي اليوم؟ وهل يكون الجواب في السؤال الإيماني، الذي طرحه فروم قبل قليل، المستقبل وحده كفيل بالإجابة.

(1) المرجع السابق، ص 35.

فلسفة الدين في الفكر البراجماتي

م: نبراس زكي جليل⁽¹⁾

تعتبر الفلسفة البراجماتية (Pragmatism) واحدة من الفلسفات التي رفضت الدعائم التي تركز عليها الفلسفة التقليدية، وكان منشؤها مطلع القرن العشرين في أمريكا على أيدي مجموعة من الفلاسفة كان من أشهرهم، تشارلس ساندرس بيرس، وليم جيمس، جون ديوي. هذا ولم يتوقف المذهب على هؤلاء الفلاسفة بل مثلها من بلدان أخرى فلاسفة أمثال الفيلسوف البريطاني فرديناند شيلر، والفرنسي لروا، والاطالين بايني وبرتسيوني، الا انه لم تكن لها جذور عميقة خارج الولايات المتحدة الامريكية⁽²⁾.

والبراجماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني براجما (Pragma) أي العمل، ولب المذهب هو ان العقل لا يبلغ غايته الا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل هو حق، ولا يقاس صدق القضية الا بنتائجها العملية⁽³⁾، فوظيفة العقل هنا مرهونة بما يصنعه من نجاح، وهذا يتم عن طريق تحقق الفكرة في أرض الواقع، واذا لم يتسن لها التحقق، فهي فكرة لا اساس لها من الصحة.

إن الفلسفة البراجماتية في نظر الكثيرين لا يمكن ان تكون فلسفة ذات مذهب ثابت كباقي المذاهب الفلسفية الأخرى. لذلك كانت البراجماتية منهجاً علمياً قبل ان

(1) باحث وأكاديمي من جامعة البصرة - العراق.

(2) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards (ed.), Vol. 5, Macmillan publishing co, New York, 1967, p. 430.

كذلك ينظر: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط5، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 65.
كذلك ينظر: كورنفورث، موريس، البراغماتية والفلسفة العلمية، ت: ابراهيم كبة، منشورات الثقافة الجديدة، بغداد 1960، ص 79.

كذلك ينظر: حسن، محمد سليمان، دراسات في الفلسفة الاوربية، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1998، ص 50.

(3) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص 203.

تكون فلسفة ميتافيزيقية، وهي طريقة للعمل والممارسة وليست نسقاً عقلياً مجرداً⁽¹⁾. فالبراجماتية إذا لا تعبر عن نظام معين بل هي مصطلح يستخدم للدلالة عن شرط وظرف للفكر الفلسفي المعاصر، وهكذا فقد ظهر في دراسة عميقة بأنها التطور المباشر للفلسفة التي انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر⁽²⁾.

وقد صاغ الفلاسفة البراجماتيين فلسفتهم بأشكال مختلفة، منها البراجماتيكية (Pragmaticism) والبراجماتية (Pragmatism)، والمذهب الأداتي (Instrumentalism) والمذهب الإنساني (Humanism). لقد استخدم بيرس مصطلح البراجماتيكية في الفلسفة البراجماتية حين رأى توسع البراجماتيين الآخرين وخاصة جيمس في استخدام مصطلح البراجماتية⁽³⁾، وقد أوضح بيرس سبب استخدامه لمصطلح البراجماتيكية بدل البراجماتية بقوله "واذن، فيما على الكاتب - وقد وجد براجماتية الوليدة وقد بلغت أشدها - الا ان يشعر بأن الوقت قد حان لكي يقبل وليده قبله الوداع ويتركه لمصيره الصاعد، وهو في الوقت نفسه يخدم الغرض الدقيق للتعبير عن التفسير الأصلي، فإنه يتوسل ليعلم ميلاد كلمة البراجماتية- التي فيها من القبح الكافي ما يحميها من الخطأين"⁽⁴⁾، اما براجماتية جيمس والمذهب الاداتي عند ديوي فسوف يأتي تفصيلهما فيما بعد⁽⁵⁾. وأخيراً فإن المذهب الإنساني يرجع إلى الفيلسوف الانكليزي شيلر⁽⁶⁾،

(1) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، مؤسسة الفرخان، طرابلس 1971، ص 295.

(2) T. Driscoll, John, Pragmatism and the problem of the idea, Longmans, Green and Co., London, 1975, p. 5.

(3) عبد الهادي، علي، البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، اطروحة ماجستير تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ. م. فاتنة جميل حمدي، 1997، ص 166.

(4) بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليام جيمس، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، بيروت، 1965، ص 388.

(5) ينظر الباحثين الثاني والثالث من هذا الفصل.

(6) شيلر، فرديناند (Ferdinand Schiller): فيلسوف انكليزي براجماتي عاش بين عامي (1864-1937)، كان استاذ باكسفورد ولوس انجلوس، وقد سمي شيلر ذرائعته الخاصة بـ ((النزعة الإنسانية)) وقد اعتبر الحقيقة من خلق الإنسان، واعلن ان المعرفة الإنسانية جميعها ذاتية. مؤلفه الرئيسي ((النزعة الإنسانية)). روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص 244.

حيث ترجع اصول هذا المذهب إلى بروتاغوراس⁽¹⁾، فيقر ان الوظيفة الاساسية للحق هي خدمة البشرية، ومقياسه هو كل ما يحقق من نفع للإنسانية، ولا وجود للحق بعيداً عن الإنسان⁽²⁾، أي ان قوام المذهب الانساني عند شيلر ان يكون الإنسان على بيئة تامة ودراية واعية بالمشاكل الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك ادوات الفكر البشري وملكاته⁽³⁾.

وتأسيساً على ما تقدم يتضح ان الفلسفة البراجماتية قد رفضت الحقائق المطلقة، واعتبرت المعرفة أداة لحل أشكال أو خطة للتغلب على صعوبة، أو مشروعاً للتخلص من مأزق. فأن نجحت المعرفة كانت حقاً وان أخفقت كانت خطأ⁽⁴⁾، لذلك فأن نظرية المعرفة عند الفلاسفة البراجماتيين تتمثل في نفي إمكانية المعرفة النظرية المحضة والمعرفة التأملية، وإرجاع كل ما هو حقيقي إلى ما هو مفيد، الا ان لكل فيلسوف براجماتي طريقته في تفسير الفلسفة البراجماتية⁽⁵⁾. وسوف نتناول في هذا الفصل ثلاث شخصيات رئيسة في الفلسفة البراجماتية وهم بيرس وجميس وديوي، والذين يشكلون أعمدة الفلسفة البراجماتية في الولايات المتحدة الامريكية.

تشارلس ساندرس بيرس (1839-1914)

أولاً: حياته الفكرية

يعد الفيلسوف الامريكي تشارلس ساندرس بيرس (Charles Sanders Pierce) مؤسس الفلسفة البراجماتية المعاصرة، كما يعد أول فيلسوف امريكي اعطى للفلسفة الامريكية أصالتها وتميزها، ولد بيرس في الولايات المتحدة الامريكية تحديداً بولاية

(1) بروتاغوراس: سفسطائي اغريقي ازدهر عام (440-450) ق.م، اشتهر بأنه معلم الخطابة، أي انه معلم التفوق في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية، وتنسب له عدة كتب في المنطق والاصول والثقافة والسلوك البشري، وعبارته الشهيرة ((الإنسان مقياس كل شيء)) تفسر على انه يمكن اطلاق عبارات متناقضة على أي شيء وكل عبارة منها يمكن ان تكون صادقة. كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، 1983، ص 120 .

(2) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 405.

(3) أمين، عثمان، شيلر ((نوايح الفكر الغربي))، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د. ت)، ص 48 .

(4) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 79.

(5) بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوربا، ت: محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرخان، طرابلس، (د.ت)، ص 186 ، 187 .

ماسا شوستي عام (1839)، وقد اتم دراسته الجامعية في هارفارد عام (1855) ثم حصل على درجة الماجستير من الجامعة نفسها عام (1862)، وعلى درجة البكالوريوس في الكيمياء عام (1863)، وقد انصب اهتمام بيرس بالدرجة الاولى على دراسة مناهج البحث العلمي والفلسفة والمنطق، فهو عالم منطق وفيلسوف علم⁽¹⁾. فهو يرغب في جعل الفلسفة علماً، ويرى بأنه يجب ان تحاكي الفلسفة العلوم من خلال جعل مقدماتها المنطقية ومنهجياتها واضحة أكثر⁽²⁾، فهو لا يريد للفلسفة ان تكون معزولة عن باقي العلوم، بل تكون مشكلاتها من جنس مشكلات العلوم الأخرى.

اهتم بيرس بالعلم الطبيعي وهذا يتضح من دراسته الأولى، وكذلك في العمل الذي أشتغل فيه بين عامين (1869-1882) مساعداً ملكياً في مرصد جامعة هارفارد وقد عمل عدة ابحاث فلكية كان منها (ابحاث في القياس الضوئي) وغير ذلك، اما اهتمام بيرس بمناهج البحث العلمي فهو قائم على اساس الاستقراء الذي يبدأ من الواقع الخارجي منتهاً إلى القانون أو النظرية، وهو يمثل جزءاً هاماً من أجزاء نظريته المتعلقة بالبرهان، حيث وضع تخطيطاً لها منذ عام (1863) وجعلها متعلقة بطرق ثلاث للبرهنة هي: الاحتمال، الاستقراء، والاستدلال⁽³⁾.

وفي مجال المنطق فقد كان له دورٌ فعالٌ في تطوير المنطق المعاصر، فتراه قد طور افكاراً ونقد بعضها، كذلك قد كشف عن مفاهيم جديدة لم تكن معروفة من قبل، فقد طور منطق جورج بول⁽⁴⁾، بالاضافة إلى انه قد نقد بعض المناطقة الاخرين مثل

(1) ينظر: إسلام، عزمي، بيرس (تشارلس ساندرس)، معجم اعلام الفكر الإنساني، تصدير: إبراهيم مدكور، م1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 1151.

(2) W. B, Gallie, Peirce and Pragmatism, 1 st edition, Great britain for penguin books, (2) Edinburgh, 1952, p. 40.

(3) ينظر: إسلام، عزمي، المنطق الصحيح لبيرس، مجلة: تراث الإنسانية، م7، ع2، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1963، ص 146.

(4) جورج بول (G.Boole): عاش بين عامي (1815-1864) ويعتبر مؤسس المنطق الرمزي، لأنه وضع مبادئ أولى نظريته، وهي نظرية حساب الاصناف (calculus of classes)، كما يعتبر الرياضيات موضوع الدراسة الاصيل عند بول منذ حداثته، كتب بول عدة مقالات في الجبر والتحليل، من اهم مؤلفاته ((التحليل الرياضي للمنطق))، مقالة في حساب البرهنة الاستنباطية نشره عام (1847)، وكذلك كتابه المنطقي الكبير ((بحث في قوانين الفكر تقوم عليها النظريات الرياضية في المنطق والاحتمالات)) الذي نشره عام (1854). زيدان، محمود فهمي، المنطق الرمزي ((نشأته وتطوره))، دار الجامعة المصرية، الاسكندرية، 1972، ص 75، 76.

دي مورجن⁽¹⁾، وذلك لغرض التمهيد وتقديم نظرية جديدة، كذلك يكشف بيرس عن مفاهيم جديدة، ويقدم من الالفاظ والرموز والعلامات الجديدة ما يعبر به عن تلك المفاهيم، ويتكرر انساقاً جديدة لم يسبق إليها⁽²⁾.

وفيما يتعلق باهتمامه بالفلسفة، فإن بيرس ينظر إلى الفلسفة من وجهة علمية تجريبية، وليست من وجهة ميتافيزيقية. فهو ينظر إليها من وجهة نظر الباحث العلمي في عمله، يبحث عن الجديد الذي لم يُعرف بعد، لا عن وجهة نظر الفيلسوف اللاهوتي الذي يتناول مادته وكأنها هي معصومة من الخطأ⁽³⁾، وفي كتاب البراجماتية يبين وليم جيمس بأن "بيرس اول من أدخل لفظ البراجماتية في الفلسفة عام 1878، ففي مقال بعنوان (كيف نجعل افكارنا واضحة) (How to Make our Ideas clear) بين بيرس معنى البرجماتية بقوله: اننا لكي ننشئ معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي سلوك تصلح لانتاجه... واذن، فلكي نبلغ الوضوح التام في افكارنا عن موضوع ما، فانا لا نحتاج الا إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصورها، ذات طابع عملي"⁽⁴⁾، اهم مؤلف لديه هو كتاب الاوراق المجموعة ((Collected Papers))، وهناك مشكلتين رئيسيتين في فلسفة بيرس، وهما مشكلة المعنى ومشكلة الاعتقاد، وفيما يأتي عرض بشيء من التفصيل والتحليل لهاتين المشكلتين.

ثانياً: مشكلة المعنى (Meaning)

يقصد بالمعنى هو ما تؤديه الفكرة من سلوك عملي، فإن أي عبارة أو كلمة تدل على معنى معين عند بيرس، هذا يعني أن هذه العبارة أو الكلمة قد اعطت سلوكاً، وبخلاف هذا سوف تكون الفكرة المتكونة من عبارة أو كلمة خالية من أي معنى،

(1) دي مورجن (De Morgan): عاش بين عامي (1806-1871)، ويعتبر أحد كبار الرياضيين والمناطق الانكليز في القرن التاسع عشر، كان له الفضل في اصلاح المنطق التقليدي واقامته مبادئ نظرية جديدة هي نظرية العلاقات، اهم مؤلفاته ((المنطق الصوري))، بالإضافة إلى انه كتب مقالات عديدة في المنطق والرياضيات نشرت في ((منشورات جمعية كمبردج الفلسفية)). زيدان، محمود فهمي، المنطق الرمزي، ص 65.

(2) إسلام، عزمي، المنطق الصحيح لبيرس، مجلة: تراث الإنسانية، ص 145-144.

(3) محمود، زكي نجيب، نافذة على فلسفة العصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص 128.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ت: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 65.

وبذلك فإن الفكرة التي لها معنى، هي عبارة عن خطة تؤدي إلى سلوك معين⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس فإن، مشكلة المعنى قد بدتها بيرس من وجهة النظر التجريبية، فيرى أن أية فكرة إنما ترتبط دائماً بالانطباعات الحسية التي نتزود بها عن الأشياء التي هي موضوعات الإدراك، وإننا لو اكتفينا بالعقل وحده دون الحس والمعرفة الحسية لما استطعنا أن نتوصل إلى المعرفة الصحيحة⁽²⁾، فالحق لدى بيرس مرتبط بالواقع والفكرة التي تتمثل في كلمة واحدة أو مجموعة من الكلمات أي في عبارة، ليس لها من الصحة شيء، ما لم تخرج إلى الواقع وتعبّر عنه.

إن هنالك جملة من المشكلات التي تواجه حياة الإنسان، فمن هذه المشكلات ما يمكن حلها، ومنها ما لا يمكن حلها، فالمشكلات التي لا يمكن حلها هي المشكلات التي لا تؤدي إلى سلوك معين، فهي إذن مشكلات زائفة، ومن هذه المشكلات مشكلة الروح ومشكلة العقل والمادة، إذ تُطرح عنهما مجموعة من الأسئلة، من ضمنها هل أن العقل والمادة عنصران مختلفان؟ أم أن أحدهما يمكن رده إلى الآخر؟ إن هذه المشكلات غير حقيقية، فهي كلمات لا تحمل معنى لأنها لا ترسم سلوكاً معيناً، وهذه المشكلات لم تُحل في الماضي ولا حتى مستقبلاً، أما بالنسبة للمشكلات الحقيقية فهي ممكنة الحل، إن لم يكن اليوم فغداً أو بعد مئات السنين⁽³⁾.

وموقف بيرس من المشكلات الزائفة شبيهاً لموقف الوضعية المنطقية⁽⁴⁾، لأن المشكلات الزائفة عندهم هي تلك التي تصاغ في عبارة زائفة أو خالية من المعنى، والعبارات الخالية من المعنى عندهم، هي تلك التي تحتوي على الفاظ زائفة، وهي التي لا تكون لها دلالة في عالم الأشياء والمحسوسات⁽⁵⁾، ومن هنا جاء اهتمام بيرس

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 152.

كذلك ينظر: محمود، زكي نجيب، نظرية المعرفة، وزارة الإرشاد القومي، القاهرة، 1956، ص 30.

(2) إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص 66.

(3) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 150.

(4) الوضعية المنطقية ((Logical positivism)): مذهب فلسفي نشأ في بداية القرن العشرين، كان أبرز زعمائه، رودولف كارناب، وآير، ورايشنباخ، وشيلك وغيرهم، ظهر على شكل حركة فلسفية صادرة عن جماعة فينا، وينطلق هذا المذهب من رفض جميع المسائل الميتافيزيقية، إذ يعتبرها مسائل خالية من المعنى. ينظر: فؤاد، كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 413.

(5) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 98.

الكبير بفلسفة اللغة والمنطق، وموقفه المؤيد لموقف الوضعية المنطقية من اللغة، فاللغة في نظره يجب ان تكون دقيقة ومعبرة عن الواقع بكل وضوح، لأنه ينطلق من الواقع. إن عبارة من العبارات يكون لها معنى إذا كانت كل كلمة في العبارة يمكن تحويلها إلى سلوك وعمل، وإذا كانت هنالك كلمة واحدة في العبارة لا تدل على سلوك معين، فإن العبارة سوف تفسد بأكملها، ولا يصبح لها معنى، وأصبحت كلاماً خالياً من الدلالة، لا فرق في ذلك بين أي عبارة يقولها أي إنسان وبين العبارة التي يقولها عالم الطبيعة في معمله، وإن هنالك بعض العبارات التي تكون متحدة في المعنى، على الرغم من اختلافهما لفظاً، والعكس صحيح، أي أن هنالك عبارات تتفق في اللفظ إلا أنه يترتب على كل منها عمل يختلف عن العمل الذي يترتب على الآخر⁽¹⁾.

ويرى بيرس أن أي كلمة أو عبارة هي تهديناً لما يمكن عمله، وما لا يكون كذلك لا يجوز أن تكون جزءاً من لغة ذات معنى، ولا يمكن تعريف الكلمة بكلمات أخرى وهذه بأخرى بحيث نظل ندور في كلمات، ونوهم أنفسنا بأننا قد عرفنا معنى الكلمة المراد تعريفها، فتعريفها على هذا الأساس هي الخطة السلوكية التي هي منظوية عليها⁽²⁾، ويسوق بيرس أمثلة عديدة يعرف بعض العناصر من خلالها تعريفاً براجماتياً. فمثلاً يعرف عنصر الليثيوم تعريفاً براجماتياً فيقول: فلز شفاف نوعاً ما، ينفذ منه الضوء، ذو شكل مادي أو أبيض، صلب، يلمع وله بريق، ولا يقبل الذوبان، تعطي القطعة منه لوناً قرمزيّاً لدخان غير مشتعل... الخ⁽³⁾، يتجلى من هذا التعريف بأن كل كلمة فيه لها دلالة في الواقع، لذلك فإن للشيء المعروف معنى في نظر بيرس.

كما أكد بيرس تحاشي أي خلط بين آرائه وبين مذهب الظواهر⁽⁴⁾، وهذا جاء رداً على ما فهمه كل من جيمس وديوي، أن الآراء اللفظية التي قدمها بيرس بمعنى ادراك

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 152، 154.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص 153.

(3) زيدان: محمود، وليم جيمس ((نوايخ الفكر الغربي))، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص 42.

(4) مذهب الظواهر ((Phenomenology)): مذهب فلسفي ظهر قبل الحرب العالمية الأولى، أبرز من مثله ادموند هوسرول، وموريس، والسكندر بفاندر، وماكس شيلر، واوسكار بيكر، ويرى هذا المذهب بأن الشيء يرد إلى ما يبدو منه للإحساس، أي ترده إلى الصفات الحسية كالشكل واللون والصوت. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ط 1، دار ابن زيدون، بيروت، (د.ت)، ص 292، 293.

الظواهر، وقد اصر بيرس على أن البراجماتية تذهب إلى ان الفكرة يكون لها معنى من خلال أي سلوك عملي ممكن، تستطيع الفكرة ان تنظمه أو تؤدي إليه لا أن تؤدي الفكرة بالضرورة إلى تحقيق هدف حسي مباشر، بل يكفي أن تعطي لسلوكنا معنى⁽¹⁾.

ثالثاً: مشكلة الاعتقاد (Belief)

هذه المشكلة احتلت بدورها مكانة مهمة في فلسفة بيرس العلمية، وهي لا تنفصل عن مشكلة المعنى وانما هي مكملتها. ويقصد بيرس بالاعتقاد، هو إنشاء عادة سلوكية معينة، والاعتقادات المختلفة تمتاز باختلاف اساليب الفعل التي تؤدي إلى ظهورها⁽²⁾، ومثال ذلك الذي يبغيه بيرس لتحديد معنى الفكرة، إذا رأيت ثقلاً معيناً في غرفة، فسوف ينشأ اعتقاد تجاه ذلك الثقل الذي رأيته في الغرفة، أي أنه طائفة من القواعد تضبط بها سلوكك إزاء ذلك الثقل، فعند مرورك عليه يجب أن تدور من حوله أو تخطو من اعلاه حتى لا تتعثر به، وإذا اردت ان ترفعه فيجب ان تستعد استعداداً عضلياً يتناسب مع الثقل، فهذه النتائج العملية المترتبة على هذا الاعتقاد، هي نفسها مغزى ومضمون ذلك الاعتقاد، وبذلك يكون الاعتقاد اعتقاداً حقيقياً إذا كان دالاً على انماط من السلوك العملي حيال الشيء الذي يتعلق به ذلك الاعتقاد، اما الاعتقاد الذي لا يترتب عليه سلوك معين فهو اعتقاد ليس بذى معنى، ومثال ذلك اعتقادي حول شيء لا يمكن ان أراه أو ألمسه أو احمله ولا ينعكس عليه الضوء الساقط⁽³⁾.

وترتبط بمشكلة الاعتقاد مشكلة أخرى الا وهي مشكلة الشك (Doubt). والشك يحدث إذا كان هنالك خلاف بين السلوك الفعلي والسلوك المتوقع اما إذا جاء السلوك الذي توقعناه هو نفس السلوك الذي ادينناه، ظل اعتقادنا الذي ادى إلى السلوك قائماً، ولا يكون هناك ما يدعو للشك في صحة هذا الاعتقاد⁽⁴⁾، ان تمسكنا -في نظر بيرس- بكثير من المفاهيم والافكار واعتقادنا في صحتها غالباً ما يوقعنا بالاطعاء، وان التمسك

(1) أحمد، قيس هادي، دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، مكتبة المنصور، العلمية، بغداد، 1999، ص87.

(2) وايت، مورتن، عصر التحليل ((فلاسفة القرن العشرين))، ت: اديب يوسف شيش، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1975، ص154.

(3) ينظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 157.

(4) إسلام، عزمي، بيرس ((تشارلس ساندرس))، معجم اعلام الفكر الإنساني، ص1156.

بهذه المعتقدات، يجعلنا موقنين بصحتها، مما يترتب على ذلك نوع من الوثوقية⁽¹⁾ (Dogmatism)، والتي تعتبر حاجزاً يفصل الإنسان عن المعرفة الصحيحة، وتعيق تفكيره عن تصحيح ومراجعة كثير مما كان يُعتقد في صحته من قبل⁽²⁾، فيبرس على هذا النحو يدعو دائماً إلى البحث والتقصي عن الحقيقة، ولا يثبت الاعتقاد بصحة المفاهيم والافكار، ما لم تتجسد هذه الافكار والمفاهيم في الواقع، ويكون لها وجود موضوعي خارج وعي وفكر الإنسان.

هنالك فرق بين الشك والاعتقاد في نظر بيرس، من حيث الموضوع، فأن الشك والاعتقاد موضوعهما واحد، فالبارة الواحدة قد يعتقد الإنسان فيها أو يشك بنفس الوقت، اما من حيث العمل، فالاعتقاد مرتبط بالعمل اما لاشك فلا يتبعه عمل، كذلك الاعتقاد يتبعه دائماً حالة اطمئنان وارتياح، اما الشك فيتبعه قلق أو عدم اطمئنان، وأخيراً فأن الشك وان كان لا يصاحبه عمل الا ان القلق المصاحب له يدفع إلى الوصول إلى اعتقاد جديد عكس الاعتقاد الذي لا يؤدي إلى تغيير السلوك الذي نسلكه⁽³⁾، فالشك حالة متغيرة وليست ثابتة، كما انها حالة مشوشة بالنسبة للإنسان وليست واضحة كما هو حال الاعتقاد، وعلى هذا الاساس فان الفرد يسعى دائماً إلى ترك الشك والالتيان ببديله وهو الاعتقاد.

وبناءً على ما تُقدم يلاحظ ان هنالك فرقاً بين مفهوم الشك عند بيرس ومفهومه عند بعض الفلاسفة مثل ديكارت⁽⁴⁾، فالشك عند بيرس يتعلق بالسلوك والتغير الذي

(1) الوثوقية ((الدوجماتية)): التي تسمى بالقطعية أو الاعتقادية، مذهب من يثق بالعقل، ويؤمن بقدرته على ادراك الحقيقة والوصول إلى اليقين. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص554.

(2) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص102.

(3) المصدر السابق، ص105، 104.

(4) ديكارت، رينية ((Descartes, Rene)): فيلسوف عقلي فرنسي عاش بين عامي (1596-1650)، ولد بمدينة لاهاي باقليم الثورين، ينتمي إلى اسر فرنسا البرجوازية، كان يرى ديكارت ان الحقيقة صادرة عن العقل لا عن الحواس، كما استخدم مبدأ الشك الذي عرف بالشك الديكارتي الذي حاول من خلاله ان يقيم اساس متين للمعرفة اليقينية، من اهم مؤلفاته كتاب ((مقال عن المنهج)) و((تأملات في الفلسفة الاولى)) و((مبادئ الفلسفة)) و((انفعالات النفس))، وقد افتتح ديكارت فلسفته بل الفلسفة الحديثة كلها بقوله المأثور ((أنا افكر اذن انا موجود)). ينظر: بلدي، نجيب، ديكارت ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968، ص48-21، 49، 95-50.

يحدث عليه اثناء الشك أو بعده، اما الحال عند ديكارت فيختلف عن بيرس. فسلوكه بالنسبة للأشياء، قبل الشك فيها هو سلوكه بالنسبة لهذه الأشياء بعد شكه فيها، فهو شك زائف وليس حقيقياً، فهو يشك في وجود العالم الخارجي وفي العقل⁽¹⁾، يشك في العالم الخارجي لأنه يرى بأن الحواس تخدع دائماً ولا يمكن الوثوق فيها مطلقاً، اما شكه في العقل فهو نابع من ان الكثير قد يخطئون في استدلالاتهم المنطقية، فمنهم من يخطأ بأبسط موضوعات الهندسة⁽²⁾.

وأخيراً يتناول بيرس مسألة مهمة وهي مسألة البحث (Inquiry)، وهذه المسألة في جوهرها هي حالة الانتقال من الشك إلى الاعتقاد، لأن كل إنسان لا يمكن ان يعيش في حالة شك دائم، هذا ويعرض بيرس عدة وسائل لتثبيت الاعتقاد منها التمسك بالمعتقدات القديمة التي يشترك فيها المجتمع بأسره، والوسيلة الأخرى هي الاستناد إلى سلطة، يثبت من خلالها المعتقدات الرئيسة التي تعمل على توفير المصلحة العامة والتي تصون المجتمع وتحميه، وأخيراً وسيلة المنهج العلمي والتي تعد أفضل الوسائل عند بيرس لتثبيت الاعتقاد، فهي عملية اثبات موضوعي لجميع الناس، حتى يكون معناها واحداً للجميع، فمعناها ثابت في كل مكان وزمان، وهذه هي طريقة العلماء في نظر بيرس⁽³⁾.

وفي ختام التحدث عن بيرس يتضح بأن فلسفته كانت فلسفة علمية واقعية، وانه كان فيلسوفاً تجريبياً، لا يؤمن بأي فلسفة مثالية، تؤمن بالقضايا الميتافيزيقية، وموقفه هذا كان ينطبق مع موقف اصحاب الوضعية المنطقية التي كانت سائدة آنذاك في بريطانيا، الذين رفضوا كل فلسفة مثالية، وعدوها ضرباً من الكلام الميتافيزيقي الخالي من كل معنى⁽⁴⁾.

(1) إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 103.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلم، بيروت، 1969، ص 66.

(3) ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص 105، 106.

(4) للاطلاع بشكل تفصيلي عن كل ما يخص فلسفة بيرس، يمكن الرجوع إلى اطروحة علي عبد الهادي، البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، اطروحة ماجستير.

وليم جيمس (1842-1910)

أولاً: حياته الفكرية ومؤلفاته

يعد الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس (William James)، من أكبر دعوات الفلسفة البرامجاتية، فإذا كان بيرس مؤسس الفلسفة البرامجاتية وواضع اصولها وركائزها، فإن جيمس هو رسول بيرس في نشر افكار الفلسفة البرامجاتية بين العامة والخاصة، ذلك بفضل اسلوبه الساحر، واستخدامه للكلمات والعبارات البسيطة التي يفهمها الجميع، عكس استاذة بيرس تماماً، الذي كان يستخدم الاسلوب الصعب في التفسير، ويستعمل العبارات والكلمات العسيرة الفهم التي يصعب ادراكها واستيعابها.

ولد جيمس في مدينة نيويورك عام (1842)، من عائلة دينية معروفة، صرفت وقتها للقراءة والاطلاع والسفر والرحلات، كما كان لجيمس اخ معروف اسمه هنري جيمس⁽¹⁾، تنقل جيمس في العديد من المدن الاوربية الكبرى كان منها لندن وباريس وبرلين، تلقى بعض التعليم في معاهد فرنسا الخاصة ودخل الكلية في سويسرا، عاد جيمس إلى الولايات المتحدة عام (1861)، وفي هذا التاريخ بدأت حياة جيمس العلمية، حيث دخل مدرسة لورنس العلمية لجامعة هارفارد ومن دراسة المقررات في الكيمياء والتشريح، وفي عام (1864) درس الطب في كلية هارفارد الطبية، ونال شهادة الدكتوراه في الطب عام (1868) كما أصبح جيمس مدرساً للتاريخ الطبيعي ومدرساً لعلم التشريح عام (1874)⁽²⁾.

(1) هنري جيمس (Henry James): (1843-1916)، هو أخو وليم جيمس الاصغر، اديب قصاص من اعلام القصة الحديثة لا في الولايات المتحدة وحدها بل في الادب الحديث كله، تلقى مبادئ الدراسة في جنيف ثم في بون على يد اساتذة مختارين، من اهم اثاره (رودريك هدسون) 1876، ورواية ((ديزي ميلر))، 1879 ورواية ((صورة سيدة)) 1881، اما اهم اقصيصه قصة ((ما عرفته تيري)) 1897، وقصة ((ودورة البرغي)) 1898، وقصة ((البنوع المقدس)) 1901. ينظر: جبر، جميل، الادب الأمريكي في مختلف عصوره، دار الثقافة، بيروت، 1961، ص 123، 124. كذلك ينظر: محمود، زكي نجيب، فلسفة وفن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 412.

(2) Benton, William, Encyclopedia Britanica, Vol. 12, by a society of Gentlemen in Scotland, Inc. U.S.A. 1973, p. 864.

كذلك ينظر أمين، احمد وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ج 2، ط 4، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959، ص 621.

كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 13، 14.

بعد أن كانت حياة جيمس ذات طابع علمي، عمل على تغيير هذا الطابع في عام 1875 نحو علم النفس والفلسفة، إلا أن طابعه العلمي لم يتلاشى لأن علم النفس الذي نحى منحاه لم يكن العلم العقلي التقليدي بل كان علم النفس الفلسفي التجريبي، وبذلك عمل جيمس على الربط بين الفسيولوجيا وعلم النفس⁽¹⁾.

كان لجيمس مجموعة من المؤلفات التي لها صدى واسع في الفكر الأمريكي بشكل خاص والفكر العالمي عامة، وخاصة مؤلفاته في مجال الفلسفة، وذلك بعد أن أصبح استاذاً للفلسفة عام 1885، ففي عام 1892 كان مؤلفه الأول مبادئ علم النفس (Psychology)، وتبعه كتاب آخر في علم النفس كان عنوانه أحاديث سيكولوجية إلى المدرسين (Talks to teachers on Psychology) عام 1899، أما في مجال الفلسفة فقد بدأ بكتاب إرادة الاعتقاد، (The will to Believe) في عام 1897، ثم أعقبه كتابه الأشهر صنوف التجربة الدينية (Varieties of Religious Experience) 1902، بعد أن كان هذا المؤلف مجموعة من المحاضرات التي ألقى في جامعة (أدنبرة)، ثم جاء بعد ذلك كتابه البراجماتية (Pragmatism) والذي كان بدوره مجموعة من المحاضرات التي ألقى في معهد (لوول) وجامعة (كولومبيا)، ومن مؤلفاته أيضاً بعض مشكلات الفلسفة (Some Problems of Philosophy) وأعقبه كتاب آخر كان بعنوان مقالات في التجريبية الأصلية (Essays in Radical Empiricism) وفي سنة 1908 ألقى جيمس مجموعة من المحاضرات في كلية مانشستر في أكسفورد، نشرت بعد ذلك تحت عنوان الكون المتعدد (Pluralistic universe)، وأخيراً كان له مؤلف تحت عنوان معنى الصدق (Meaning of truth)⁽²⁾.

ومن خلال تتبع مؤلفات جيمس حسب تسلسلها التاريخي، سوف يتضح بأن هناك ثلاث مراحل رئيسة في تطوره الفكري، المرحلة الأولى هي انشغال جيمس بعلم النفس، أما المرحلة الثانية فقد انصب اهتمام جيمس بدفاعه عن البراجماتية بشكل رئيسي، وأخيراً مرحلة ما سماه جيمس بالواحدة المحايدة⁽³⁾، وسوف يتم عرض هذه المراحل كلاً على حدة.

(1) ينظر: بيرى، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 149، 198.

كذلك ينظر: Benton, William, Encyclopedia Britanica, vol. 12, p. 863.

(2) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 15، 16.

كذلك ينظر: أمين، احمد وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 622.

(3) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 177.

ثانياً: اهتماماته ودراساته النظرية في علم النفس

تناول جيمس نظرياته السيكلوجية في كتابه مبادئ علم النفس، الذي يعد من اشهر الكتب التي كتبت في علم النفس. فهو يعرف علم النفس، بأنه وصف وشرح حالات الوعي من حيث كونها حالات وعي⁽¹⁾. وقد استخدم جيمس في دراسته لعلم النفس منهج الملاحظة الاستبطانية⁽²⁾، ولم يكن للمنهج التجريبي دور فعال آنذاك، لأنه كان يعتقد بأن المجهود الجبار لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه في التجربة، لا يمكن ان يتم الا بالنظر إلى الباطن.

وتعد نظرية تيار الفكر أو الوعي اهم نظرية لجيمس في مجال علم النفس، فالوعي عنده يتكون من حالات مرتبطة مستقلة قائمة بذاتها، وكل حالة من حالات الوعي ترتبط بالكل وتتأثر به، وبناءً على ذلك فإن كل حالة مثل العطف أو إحساس فكرة هي جميعها لشخص ما أو (انا) معين، وان كل حالة من هذه الحالات في حالة تغير مستمر، فالاحاسيس دائمة التغير في كل حادث نفسي، وان الوعي مستمر ومتواصل، وان اهتمامه باجزائه المتكون منها غير متكافئ وانما يختلف هذا الاهتمام من عنصر إلى آخر، فهو يهتم ببعضها ويهمل بعضها الآخر⁽³⁾.

ووفقاً لهذه النظرة فإن جيمس قد خالف ما كان يذهب إليه علماء النفس في اوربا⁽⁴⁾، والذين يرون بأن العقل هو سلسلة من الافكار المنفصلة والتي ربطت حلقاتها ربطاً آلياً⁽⁵⁾، بل ان العقل في نظر جيمس، هو اداة ايجابية للنشاط الفعال الذي يقوم به

(1) زيعور، علي، مذاهب علم النفس، ط3، دار الاندلس، بيروت، 1980، ص120.

(2) فؤاد، كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 177.

(3) زيعور، علي، مذاهب علم النفس، ص 121.

(4) أمثال هؤلاء، جون لوك، وجورج بركلي، والذين يرون بأن موضوعات الادراك هي انطباعات أو إحساسات تقوم منفصلة ومستقلة، فحين ندرك شيء ما على طاولة فإن ما يجري هو ان الطاولة تترك انطباعات معينة على حواسنا، ثم تنقل هذه الانطباعات بواسطة الاعصاب إلى الدماغ، حيث تصبح حينئذ على وعي بتلك الانطباعات، التي غدت افكاراً كل منها مستقل ومنفصل، وتشكل بالتالي مادة معرفتنا بأكملها. جود، س.ي، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ت: محمد شفيق شيا، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، 1981، ص 86، 87.

(5) توماس، هنري ودانيال توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ت: عثمان نويه، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1970، ص 435.

الإنسان للتكيف مع بيئته، وأصبح العقل عنده مرتبطاً بالسلوك النافع⁽¹⁾، وهكذا يتضح بأن جيمس قد انطلق في براجماتيته من علم النفس، والذي خالف فيه جميع من سبقه، إلا أن براجماتيته هنا لم يكن لها ركائز قوية ومتينة إلا بعد مجيء مؤلفه (البراجماتية). وفي مجال علم النفس أيضاً تعد نظرية جيمس في الانفعالات من النظريات التي لاقت شهرة كبيرة آنذاك، ومحتوى هذه النظرية، بأن الانفعالات هي صهر وامتزاج واتحاد من الاحاسيس العضوية تثار بالتعبير الجسماني، أي أنها تعبر عن حالة جسدية، وهو يتبعها ولا يسبقها، ومثال ذلك، أن الشعور بالخوف ناتج عن الارتجاف، كما أن الشعور بالغضب ناتج عن الشعور الذي أمارسه نتيجة لكوني في الحالة الجسدية التي يأتي ضربي لرجل اهانني⁽²⁾.

بعد هذا العرض الموجز لأهم ما جاء به وليم جيمس في مجال علم النفس ننقل إلى المرحلة الثانية من مراحل تطور جيمس الفكري، ألا وهي مرحلة ظهور براجماتيته ودفاعه عنها، وهذه المرحلة مهمة بالنسبة للفلسفة البراجماتية، باعتبارها عامل مهم من عوامل اثبات ركائزها وازدهارها على مستوى واسع.

ثالثاً: دفاعه ونشره لمذهب البراجماتية

لقد دافع وامتدح وليم جيمس مذهبه كثيراً في كتابه (البراجماتية) مبيناً أهمية مذهبه، ودوره في بعث البراجماتية مرة أخرى، بعد أن أصابها الركود بما يقارب العشرين عاماً، قائلاً على لسانه: "ولقد ظل هذا المبدأ -أي مبدأ البراجماتية- مهملاً تماماً زهاء عشرين عاماً ولم يحفل به أحد، حتى قدر لي أن أبعثه من مرقده وأخرجه ثانياً إلى حيز الوجود"⁽³⁾، ومن هذه اللحظة انطلقت البراجماتية مرة أخرى على يد جيمس، بعد أن كان لها القليل من الشهرة على يد بيرس.

كذلك يرى جيمس أن البراجماتية كان لها دورٌ فعالٌ في القضاء على كثير من الخلافات الميتافيزيقية، التي كانت موجودة وشائعة آنذاك "أن الطريقة البراجماتية، هي في الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولها وبدونها ما كان

(1) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، ص 298.

(2) ينظر: بيرس، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 269.

(3) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 66.

يمكن لها أن تنتهي"⁽¹⁾، ان هذا الرفض للقضايا الميتافيزيقية يجعل اتجاهها تجريبياً، على حد تعبير جيمس، "ان البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً تماماً في الفلسفة الا وهو الاتجاه التجريبي، ولكنها تمثل كما يخيّل الي، في شكل أكثر تطرفاً... الخ"⁽²⁾.

بما أن الفلسفة البراجماتية ترفض جميع صور التمذهب، وتهاجم كل فيلسوف يبنى لفلسفته صروح شامخة، لذلك فإن جيمس يرى ان الفلسفة البراجماتية تنسجم مع مجموعة من المذاهب الفلسفية القديمة، "فهي تتفق مثلاً مع مذهب الاسمية"⁽³⁾ في كونها تلجأ دائماً للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، وتتفق مع مذهب النفعية⁽⁴⁾ في توكيدها للنواحي العملية، وتتفق مع الفلسفة الوضعية⁽⁵⁾ في ازديادها للحلول الكلامية والاسئلة العديمة الجدوى والتجريدات الميتافيزيقية"⁽⁶⁾. وهكذا فقد اخذ جيمس من هذه المذاهب ما رآه ينسجم مع فلسفته، فهو لم يرد لمذهبه البراجماتي ان يكون جامداً بل اراد لمذهبه ان يكون مرناً يأخذ من المذاهب الأخرى ما يجده يوافق ويطور من فلسفته.

ويظهر مما سبق ذكره الهيكلية الخارجية لبراجماتية جيمس، اما الآن فيتم الانتقال إلى محتوى ومضمون براجماتية جيمس، الا وهي نظرية معنى الحقيقة ((The Meaning

(1) المصدر السابق، ص 63.

(2) المصدر السابق، ص 70.

(3) مذهب الاسمية ((Nominalism)): تيار في فلسفة العصور الوسطى، يعتبر المفاهيم الكلية مجرد اسماء للأشياء الجزئية، واصحاب المذهب الاسمي يؤكدون ان الأشياء الجزئية وحدها وبخصائصها الجزئية هي التي توجد حقاً، ومن اصحاب المذهب الاسمي، روسلين، وجون رونزسكوتس، ووليم الاوكامي. ينظر: روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 429، 430.

(4) مذهب النفعية ((Utilitarianism)): نظرية اخلاقية برجوازية، تعتبر فائدة فعل ما معياراً، اسسها بنثام الذي صاغ مبدئها الاساسي القائل بأن ((السعادة الكبرى لأكثر عدد)) تتحقق بارضاء اهتماماته الفردية، وقد ادخل جون ستيورات مل على المذهب النفعي مبدأ التقدير الكيفي للذة، ومطلب اللذة العقلية على اللذة الجسمية. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 501.

(5) الوضعية ((Positivism)): يرى هذا المذهب ان المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، وينطوي المذهب عادة على انكار امكان وجود معرفة نهائية - معرفة تتجاوز التجربة - ولا سيما فيما يتعلق بالعلل النهائية، وتدل الوضعية في معناها الواسع على تأكيد الوقائع العلمية، في مقابل التأملات النظرية الميتافيزيقية، مؤسس هذا المذهب الفيلسوف الفرنسي اوجست كونت (Auguste Comte) (1798-1857). ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ت: فؤاد زكريا، ط2، دار نهضة مصر، القاهرة، 1975، ص 432.

(6) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 74.

(of Truth) على حد تعبير جيمس فان هذه النظرية "تعد الجزء المحوري الذي يدور عليه كتابي الموسوم بالبراجماتية"⁽¹⁾.

لقد اتفق وليم جيمس مع بيرس في ان السلوك العملي هو المعيار الوحيد لقياس الحقيقة، إلا أن جيمس قد اختلف عن بيرس في السلوك، بأنه يجب ان يكون نافعاً. إن معيار الحقيقة هو السلوك العملي النافع الذي يترتب عليها، ولهذا تكون الفكرة صحيحة والقضية صادقة إذا أدت إلى نتائج عملية نافعة تفيد الفرد في حياته، وتصبح الحقيقة كامنة فيما سوف تؤدي إليه من اعمال وليس في طبيعتها المجردة⁽²⁾. وقد أوضح جيمس كيف يمكن ايجاد معنى أي فكرة مهما كانت علمية أو دينية أو فلسفية أو سياسية أو اجتماعية أو شخصية، على نحو نهائي في الأشياء سوى تعاقب النتائج التجريبية التي تقود خلالها وإليها⁽³⁾.

وبذلك فإن جيمس يرى ان الفكرة الصحيحة هي ما تحققه من نتائج ناجحة، تنصب في المصلحة الذاتية للفرد، والنجاح بدوره يتوقف على المنفعة، فكلما كانت النتائج انفع كانت انجح على حد تعبير جيمس "ان الحقيقي في اوجز عبارة ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماماً كما ان الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا"⁽⁴⁾.

وأخيراً لقد أطلق جيمس تسمية القيمة الفورية (Cash Value) على الحقيقة، وهو بهذا قد غالى في مسألة النتائج النافعة، مستخدماً على هذا الاساس كلمة النقدي بالمعنى المالي، كما يتم التحدث عن مبلغ يصرف نقداً في مقابل صرفه بشيك⁽⁵⁾، فالافكار الصحيحة هي تلك التي نفحصها ونتعامل معها، وعلى العكس من ذلك فسوف تكون الافكار خاطئة، هذا ويوضح جيمس معنى الحقيقة عند البراجماتية بقوله "ان الافكار الصحيحة هي تلك الافكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها

(1) المصدر السابق، ص 351.

(2) محمد، سماح رافع، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والحديثة، ص 298.

(3) Benton, William, Encyclopedia, Britanica, Vol 12, p. 864.

(4) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 352.

(5) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ت: فؤاد زكريا، ج2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1983، ص 248.

كذلك ينظر: The Encyclopedia of philosophy, Vol. 5, p. 433.

بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها، واقامة الدليل عليها، والافكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها"⁽¹⁾، وهذا اعتراف صريح من جيمس على رفض الافكار الميتافيزيقية جملة وتفصيلا، واعتبارها افكاراً خالية من كل صحة، لأنه لا يمكن اثباتها واقامة أي دليل عليها، وهي في الوقت نفسه أفكار محددة.

رابعاً: نظرية التجريبية الأصلية (Radical Empiricism)

لا يمكن التغاضي عن نظرية جيمس المسماة بالتجريبية الاصلية، باعتبارها تمثل المرحلة الاخيرة من مراحل تطور جيمس الفكري، كما كان لها تأثير واضح على من جاء بعده، خصوصاً جون ديوي⁽²⁾، هذا كما سمي البعض هذه النظرية بـ(الواحدية المحايدة)⁽³⁾، وان السبب الرئيسي في وضع هذه النظرية هو لعلاج مشكلة المعرفة البراجماتية، فهو في هذه النظرية رفض كل ثنائية تقليدية التي كانت منتشرة آنذاك. هذه الثنائية التي ترى، ان الشعور والعالم الخارجي متقابلان وكل واحد منهما جوهر مستقل عن الآخر، ووصفت الشعور بأنه شيء دقيق، مجرد، بسيط، يُعرف معرفة حدسية، ولا يدرك ادراكاً حسيّاً، وبذا أصبحت له الصبغة الروحية⁽⁴⁾. وان كلا المذهبين المادي والمثالي يفرق بين الشعور والعالم الخارجي، أو ما يطلق عليه بالذات والموضوع، الا ان المثالي يركز في مسألة الحقيقة على الشعور أو الذات بينما الواقعي على العالم الخارجي أو الموضوع، اما فلسفة جيمس فتحاول التوفيق بينهما⁽⁵⁾.

جيمس يقرر بأن كل فصل بين الذات والموضوع هو فصل مصطنع لا داعي له، لأن الفكرة والمادة أو الذات والموضوع لهما طبيعة واحدة لا اختلاف فيها. وهذه الطبيعة التي تسبق كل من الفكرة والمادة تسمى بالهيولي المحايدة، وهي تعتبر المصدر

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 352.

(2) كما يتضح في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(3) الواحدية المحايدة ((Neutral Monism)): وهي التسمية التي اطلقها بعض الذين اقتفوا اثر جيمس على نظريته، ليستعيضوا بها عن النظريات الثنائية القديمة، ويقرروا بان هناك مادة اساسية واحدة في العالم، ولا يمكن ان تكون ثنائية. ينظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ج2، ص 247.

(4) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 96.

(5) بروديك، ماي وآخرون، الشر غير القصصي في امريكا، ت: مروان الجابري: دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، 1962، ص 75.

الذي نبعا منها الفكر والمادة، فالتجربة التي نراها امامنا في زمان ومكان ما وتؤثر وتتأثر بما حولها، نطلق على هذه التجربة نفسها تصوراً أو ذكرى أو تخيلاً أو انفعالاً، نطلق عليها جزءاً من العالم النفسي⁽¹⁾.

وقد وجد جيمس في نظريته هذه سنداً من بعض علماء المنطق وبالاخص برتراند رسل⁽²⁾ إذ قال مادحاً جيمس على نظريته هذه "وانا من جانبي مقتنع بان جيمس كان على حق في هذا الامر، ويستحق على هذا الاساس وحده، منزلة عالية بين الفلاسفة وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعتني هو، وأولئك الذين يتفوقون معه بصدق نظريته"⁽³⁾، لهذا كان لنظريته هذه صدى واسع وشهرة كبيرة، وقد اخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام من قبل الفلاسفة.

وهكذا تتضح اهمية هذه النظرية في الفلسفة البراجماتية⁽⁴⁾، التي قال عنها جيمس نفسه "ان فلسفتي هي ما اسميها بالتجريبية الراديكالية، التعددية التقدمية، التي تمثل النظام على اعتبار كونه يكسب تدريجياً ودائماً في صيرورته، انها فلسفة تعتقد بالله ولكنها ليست بالضرورة والحتم كذلك، وهي ترفض كل مذاهب المطلق"⁽⁵⁾.

(1) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 98.

(2) رسل، برتراند ((Bertrand Russell)): فيلسوف ومنطقي وسياسي معروف، عاش بين عامي (-1872 1970)، ولد من عائلة ليبرالية اشتهرت بالسياسة، كما كان من اصحاب الوضعية المنطقية، من أهم مؤلفاته، (الديمقراطية الاجتماعية الالمانية) و(مدخل إلى الفلسفة الرياضية) و(تحليل العقل)، كانت الحقيقة عنده تماماً كما هي الحال عند جيمس، تتكون من ذرات من الوعي، ومن إحساسات، أو معطيات حسية، وان كلاهما يقولان بنظرية (الواحدية المحايدة). ينظر: لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ت: انور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، 1957، ص 241.

(3) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ((الفلسفة الحديثة)) ت: محمد فتحي الشنيطي، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، ص 466.

(4) للاطلاع بشكل تفصيلي عن كل ما يخص هذه النظرية، يمكن الرجوع إلى اطروحة، سبتي، محمد عودة، البراجماتية عند وليم جيمس، اطروحة ماجستير تقدم بها لجامعة بغداد، تحت اشراف أ.م. سهيلة علي جواد، 2000، ص 60-94.

(5) ييري. رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 379.

جون ديوي (1859-1952)

أولاً: حياته الفكرية ومؤلفاته

لا يختلف اثنان على ما قدمه الفيلسوف الأمريكي الأشهر جون ديوي (John Dewey) إلى الفكر الأمريكي بشكل خاص ، والفكر الإنساني بشكل عام، فقد كان عطاؤه غزيراً في مجالات مختلفة في ميادين العلم والمعرفة كان ديوي مرياً وعالم نفس ومنطقياً وفيلسوفاً وسياسياً بالإضافة إلى علمه فقد كان رجلاً متواضعاً صاحب أخلاق رفيعة وعلى هذا الأساس نجد برتراند رسل يصف ديوي فيقول "هو رجل على اسمى خلق، ليبرالي في نظريته، كريم وعطوف في علاقاته الشخصية، لا يتعب في العمل، وأنا أكاد اتفق اتفاقاً تاماً في معظم آرائه ولما اكنه له من احترام و إعجاب، فضلاً عن خبرتي الشخصية برقه شمائله فكم اتوق إلى أن أوافقه موافقة تامة على آرائه"⁽¹⁾.

ولد ديوي في بيرلنكتون (Burlington) بالولايات المتحدة الأمريكية في (20-10-1859)، ودرس في جامعات مختلفة مثل جامعة فيرمونت ، وجون هوبكنز، وجامعة منيسوتا التي درس فيها الفلسفة، بالإضافة إلى جامعة ميشيغان وشيكاغو التي أصبح فيها رئيساً لأقسام مشتركة للفلسفة وعلم النفس والتربية، ويعتبر ديوي الموجد لمدرسة شيكاغو البراجماتية، هذا وقد زار ديوي مجموعة من الدول التي كانت سبباً من اسباب تطور وشيوع آرائه السياسة والاجتماعية حيث زار الدول الأوروبية مثل فرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وكذلك دول شرق اسيا مثل اليابان والصين وكذلك تركيا والمكسيك، وأخيراً زار روسيا، ويعتبر ديوي من الداعين إلى الحرية والمساواة كما يدعو إلى التعاون وتحسين المجتمع من خلال الإصلاح التربوي⁽²⁾.

إن ما انتجه ديوي من مؤلفات كان كثيراً ومتنوعاً، كانت له مؤلفات في مختلف ميادين العلم والمعرفة، حيث كتب في مجالات عديدة أهمها التربية والتعليم والمنطق

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 476.

(2) ينظر: Benton, William, Encyclopedia Britanica, Vol. 7, 1973, p.346.

كذلك ينظر: Rosenthal, M. and P. Yudin, A dictionary of philosophy, Trauslated by:

Richard R. Dixon and Murald Saifutin, First Printing, progress publishers, Moscow,

1967, p.p. 119, 120.

والفلسفة وعلم النفس والأخلاق والسياسية، بالإضافة إلى ما كتبه في الشؤون الاجتماعية والحضارية، ففي مجال التربية والتعليم كان له كتب أهمها، المدرسة والمجتمع (The School and Society)، الديمقراطية والتربية (Democracy and Education)، ومدارس المستقبل (School of tomorrow)، والخبرة والتربية (Experience and Education)، وعقيدتي التربوية (My pedagogic Greed)، والتربية في العصر الحاضر (Education on Today). أما في مجال علم النفس والأخلاق فقد مثلها في كل من كتاب علم النفس (Psychology)، وكتاب علم النفس والمنهج الفلسفي (Psychology and Philosophic Method)، وكتاب الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني (Nature and conduct) وكتاب الأخلاق (Ethics) الذي ألفه مع تافنس، بالإضافة إلى كتاب دراسة في علم الأخلاق (The study of Ethics). وفي مجال المنطق كان له مؤلف معروف اسمه المنطق - نظرية البحث (Logic: The Theory of Inquiry). أما في مجال الفن والدين، كانت له مؤلفات مثل كتاب الفن خبرة (Art as Experience) والإيمان الشائع (A common Faith). وأخيراً فقد كانت له مجموعة من المؤلفات التي تعنى بمجال الفلسفة كان أهمها، كتاب البحث عن اليقين (The Quest for Certainty) وتجديد في الفلسفة (Reconstruction in Philosophy) وكتاب الخبرة والطبيعة (Experience and Nature)⁽¹⁾.

بعد هذا العرض لاهم ما انتجه ديوي من مؤلفات، نعرض لفلسفة ديوي بايجاز في ثلاثة محاور رئيسة وهي، فلسفة التربية والتعليم ومذهبه الاداتي والمنطق.

ثانياً: فلسفة التربية والتعليم

تعد الآثار التي خلفها جون ديوي في مجال التربية والتعليم من أكبر وأهم الآثار، لا في أمريكا فحسب بل في سائر الأمم الناطقة بالانكليزية، فيُعد ديوي من أكبر رجال

(1) ينظر: الاهواني: احمد فؤاد، جون ديوي ((نوابغ الفكر الغربي))، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 18، 15.

كذلك ينظر: جعفر، نوري، جون ديوي، مطبعة الزهراء، بغداد، 1954، ص 20-10.

كذلك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، البحث عن اليقين، مجلة تراث الإنسانية، 1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 175.

كذلك ينظر: ديوي، جون وايڤيلين ديوي، مدارس المستقبل، ت: عبد الفتاح الميناوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص 33.

التربية والتعليم في الزمن المعاصر، ويقرن البعض ديوي بأفلاطون في مجال التربية. إذ يرى بعضهم ان خير ما كتب في التربية في العصور القديمة كان الجمهورية لأفلاطون، وان خير ما كتب في التربية في العصور الحديثة كان الديمقراطية والتربية لديوي⁽¹⁾، كما يرى البعض الآخر ان ديوي يشترك مع افلاطون، بأنه علمنا ان الفلاسفة هم تربويون معلمون بالمهنة، وان من واجبهم دراسة الإنسان وتعليمه⁽²⁾. فهذه شهادة على ان ديوي من خيرة الذين كتبوا في مجال التربية والتعليم.

عندما شغل ديوي وظيفته رئيس قسم الفلسفة والنفس والتربية في جامعة شيكاغو سنة 1894، عمل على إنشاء مدرسة تجريبية -تساعده في ذلك زوجته- لتحقيق الربط بين النظريات التربوية وتطبيقاتها العملية، فهنا استطاع ديوي ان يجرب طرائقه ومناهجه الدراسية ووسائله في التنظيم المدرسي بطرق فردية لم يسبق إليها أحد، وهنا استطاع ايضاً اسهام الآباء مع المعلمين في تعليم الاطفال⁽³⁾، وطريقته التجريبية هذه هي الاساس الجوهرى والمرتكز لفلسفته عن التربية، والتي أطلق عليها العادة المختبرية للعقل والتي استعارها من بيرس⁽⁴⁾.

كذلك عمل ديوي على الربط بين البيئة الاجتماعية والمدرسة، فهو يرى ان المدرسة يجب ان تكون بيئة اجتماعية، فالمدرسة ليست وسيلة لاعداد التلاميذ للحياة في المجتمع القادم فحسب، بل هي اداة لتغيير المجتمع، والمحافظة على قيمه ايضاً، فهذا من جهة، ومن جهة أخرى فلا بد للمجتمع من ان يفسح المجال للمدرسة لأن تربي الاجيال الجديدة، لأن هذا ينعكس بدوره على المجتمع فيحقق له الاستقرار والتطور⁽⁵⁾.

(1) ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، ج1، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ص 449.

(2) Blanshard, Brand and others, Philosophy in American Education, 1 st Edition, American Book-Stratford press, Inc., N. Y., 1960, p. 270.

(3) ينظر: ديوي، جون، مدارس المستقبل، ص 28، 29.

(4) Park, Joe, Secected readings in the philosophy of Education, 2 nd Edition, the Macmilan company, London, 1963, p. 68.

(5) ينظر: الجيار، سيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1974، ص 232.

كذلك ينظر: ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، ص 449.

كذلك ينظر: صالح، هاني عبد الرحمن، فلسفة التربية، مطبعة الجيش العربي، عمان، 1967، ص 101، 102.

وان هذا الربط بين انجاز المجتمع والمدرسة يتجلى بوضوح عند ديوي، إذ يقول في هذا الصدد " فكل ما انجز المجتمع لنفسه قد وضع -برعاية المدرسة- رصيماً لأعضائه في المستقبل، والمجتمع يأمل ان يحقق أفضل الآراء عن نفسه خلال الامكانات الجديدة التي تتفتح في المستقبل حيث تتحدد الروح الفردية والاجتماعية، ولا يمكن للمجتمع ان يكون صادقاً مع نفسه بأي صورة من الصور، الا إذا كان صادقاً في تسييره النحو التام لجميع الافراد الذي يؤلفون ذلك المجتمع"⁽¹⁾، كذلك يقول ديوي في هذه العلاقة "اني اعتقد ان الطفل الذي نريد تربيته فرد اجتماعي، وان المجتمع وحده عضوية مؤلفه من أفراد، واذا نحن اغلقنا العامل الاجتماعي من حساب الطفل بقينا امام شيء مجرد واذا اسقطنا العامل الفردي من المجتمع لم يتبق الا جمهور بغير حركة أو حياة"⁽²⁾ فالعلاقة بين الفرد والمجتمع في نظر ديوي، هي علاقة تفاعلية، لا يمكن الفصل بينهما، لأن الفصل بدوره يؤدي إلى خلل في التربية، وهذه العلاقة قائمة على اساس المنفعة المتبادلة بينهما، فكل طرف منهما له دور في تطور ونمو الطرف الاخر.

وقد ميز ديوي بين المدارس التقليدية والمدارس الحديثة، إذ بين التناقض الجذري بين تلك المدرستين، بين التربية التقليدية والتربية الحديثة⁽³⁾. وهذا التميز يتجلى واضحاً في كتابه الخبرة والتربية، حيث كان يرى بأن هنالك تربية تقليدية وأخرى تقدمية، هذا وقد بين ديوي نقده للتربية التقليدية قائلاً "ان النظام التقليدي في روحه نظام مفروض من سلطة عليا خارجة عن التلاميذ انفسهم، وهو يفرض معايير البالغين ومادة دراستهم والطرق التي تلائمهم على اولئك الذين يسرون سيراً بطيئاً نحو النضج ولما يبلغوه بعد -فهي على هذا الاساس- فقد تحتم فرضها عليهم قسراً... واذا كانت الهوة سحيقة بين نتاج الكبار الناضجين وبين خبرات الناشئين وكفاياتهم، فأن هذه الحالة في حد ذاتها

(1) ديوي، جون، المدرسة والمجتمع، ت: احمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بغداد، 1964، ص 31.

(2) ناصر، محمد، قراءات في الفكر التربوي، نقلاً عن كتاب ((عقيدتي التربوية)) لجون ديوي، ص 600.

(3) ينظر: الخوري، انطوان، اعلام التربية ((حياتهم -آثارهم))، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، بيروت، القاهرة، (د.ت)، ص 201.

تحول دون اشتراك التلاميذ اشتراكاً فعالاً في استيعاب ما يتعلمون⁽¹⁾، فهي بهذه النظرة لا يمكنها -أي التربية التقليدية- تحقيق التطور والرقى للمتعلم، ولا بإمكانها أيضاً أن تنمي تفكيره وتفتح آفاقه. وعلى هذا الأساس فهي لا تعطي أهمية للطفل بل ينصب اهتمامها على التراث والمعرفة، التي تسبب جمود العملية التربوية، وكرهية التلاميذ للمادة الدراسية، فالتربية التقليدية هي تنظيم معرفي جامد⁽²⁾.

أما بالنسبة للتربية التقدمية والتي جاءت كرد فعل على التربية الكلاسيكية كما يرى ديوي، فهدفها الرئيسي انصب على اصلاح المدارس الكلاسيكية لعدم قدرتها على التدريس بالشكل المطلوب، هذا وقد عملت التربية التقدمية على "التعبير عن الذات وتنمية الفردية بدلاً من القسر الخارجي الذي كان يسم التربية التقليدية، كما استبدلت النشاط الحر بقواعد النظام الخارجي، والتعلم عن طريق الخبرة... صار تعليمها على انها وسائل تحقيق اهداف يقبل عليها المعلم اقبالاً حيويّاً مباشراً... كما استبولوا بالاهداف والمواد الجامدة التعرف على عالم التطور"⁽³⁾.

ثالثاً: المذهب الاداتي (Instrumentalism)؛

وهو المذهب الذي مثل براجماتية ديوي، والذي يتضمن في نظريته الاداتية، التي جاءت رداً على النظريات التقليدية للحقيقة، التي كانت ترى ان هنالك حقائق ازلية، ثابتة، نهائية، كاملة وخالدة، وعلى هذا الاساس فقد تحددت الغاية، لأن معرفة هذه الحقائق هي الغاية النهائية⁽⁴⁾. لذلك يتضح بأن هذه النظريات قد فصلت بين الفكر والواقع أو بين النفس والبدن، بين العالم والإنسان بين النظر والعمل. وكما يرى بعض الباحثين ان السبب الرئيس الذي جعل ديوي يضع نظريته الذرائعية، هو رغبته في القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار "العلوم والاخلاق" دراستين مستقلتين، لكل منهما

(1) ديوي، جون، الخبرة والتربية، ت: محمد رفعت رمضان ونجيب اسكندر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 12.

(2) الجيار، سيد ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، ص 231.

(3) ديوي، جون، الخبرة والتربية، ص 13.

(4) ينظر: ديوي، جون، البحث عن اليقين، ت: احمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1960، ص 6، 7.

كذلك ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 478.

منطق خاص به ومنهج بحث خاص⁽¹⁾.

بهذا يتبين ان ديوي اراد ازالة كل ثنائية تقليدية مفتعلة على حد تعبيره، فقد قال في مسألة الفصل بين الذهن والعالم " فالذهن لم يعد متفرجاً ينظر إلى العالم من خارج، ويجد سعادته القصوى في بهجة التأمل في ذاته، وانما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملية جارية على الدوام"⁽²⁾، بل ان ديوي لم يفصل بين التفكير والخبرة الإنسانية، واعتبر جميع اوجه التفكير مثل التصور، الحكم، الاستدلال، والتأمل، تدل على بحث أو هي اداة من أدوات البحث، وهو في هذا التفكير ينتقل من خبرة إلى خبرة أخرى، انتقالاً متصلاً يستغرق زمناً⁽³⁾. لذلك اشرك ديوي الفكر في مجرى الحياة، واعتبره موجهاً للسلوك، وقد اطلق على الفكر أو العقل اسم الذكاء⁽⁴⁾، فهو لا يرى ان العقل كيان جامد مستقل عن الواقع، بل هو من صلب الواقع، وهو في تطور دائم ومستمر لكي تتحقق وظيفته الحقيقية.

وعندما رفض ديوي الثنائية في الفلسفات القديمة، وعمل على الربط بين الفكر والواقع، بذلك أصبحت وظيفة المعرفة عنده لا تطلب لذاتها، بل وظيفتها تحقيق الامن والسعادة، وقد جاءت تسمية كتاب ديوي (البحث عن اليقين) من هذا المنطلق، حيث إذا بلغ أحدنا اليقين اطمأن واستقر، وإذا لم يبلغه لم يستقر ولا يطمئن، وبهذا فإن الحقيقة عند ديوي ليست مكتملة، أي أن لها وجود سابق متكامل، بل الحقيقة مستقبلية في طور التكامل، أي ما يترتب من نتائج عملية، وبعبارة أخرى ان الحقيقة ليست التطابق بين الافكار والحقائق، بل ما يعني هذا التطابق من الناحية العملية؟ وكيف تعمل الافكار والحقائق في تنفيذ البحث؟⁽⁵⁾.

وأخيراً يلتبس من اداتية ديوي، بأنها تتفق كثيراً مع التجريبية الاصلية لوليم جيمس، فبعد ان رفض جيمس كل ثنائية تقليدية بين الذات والموضوع -كما اتضح مسبقاً- واعتبرها من طبيعة واحدة، اطلق عليها اسم التجريبية الاصلية. فأن ديوي بدوره

(1) وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ت: ابو العلا عفيفي، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944، ص 110.

(2) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 319.

(3) الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 104، 105.

(4) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 8.

(5) ينظر: المصدر السابق، ص 8، 9.

يرى وجوب اعتبار الذات والموضوع متصلين، وان الانفصال بين الشخص والمفكر وموضوعات الفكر انفصلاً تاماً، هو من نوع الثنائيات التي صنعها الفلاسفة وليس لها وجود في الواقع⁽¹⁾.

رابعاً: المنطق في فلسفته

ما كتبه ديوي في مجال المنطق، فاق جميع الفلاسفة البراجماتيين، لقد خلف في هذا المجال - كما ذكر مسبقاً - كتابه الضخم، المنطق - نظرية البحث، بالإضافة إلى مصدر آخر وهو مقالات في المنطق التجريبي (Essays in Experimental Logic)، ومن هنا جاءت أهمية ديوي في مجال المنطق.

وجه ديوي انتقاده إلى المنطق الرياضي أو المنطق الرمزي⁽²⁾، حيث يبحث هذا المنطق في قوانين الفكر الضروري منعزلة عن الواقع، ان هذا المنطق فصل بين قوانين الفكر والعالم الواقعي، فاعتبر بعض المناطق هذه القوانين متعالية ثابتة، وانها الاصل في العالم الواقعي، وعلى هذا الاساس اغفل المنطق عنصر الزمان، واعترض على الاحكام التقديرية، وهذا ما لا يوافق عليه جون ديوي، لأنه كان يرى ان الصلة بين قوانين الفكر والواقع لا انفصام فيها، وان الحياة العملية هي الاصل ويترتب عليها التفكير، ولذلك يبرز عنصر الزمان لأن الامور العملية غير يقينية، حادثة، متغيرة، متصورة، تبدأ من الماضي وتستمر في الحاضر، ولها تطور محتمل في المستقبل⁽³⁾، إذ ان اهم ما يتميز به منطق ديوي هو اعتماده على اتصال الخبرة الإنسانية، فتيار الخبرة متصل، يؤدي كل جزء منهما إلى الجزء الذي يليه، وكل حل لمشكلة يعين على معالجة مشكلة تليها، هكذا فيستحيل الفصل في حياة الإنسان بين المرحلة الاولى التي كان ادراكه فيها للمسائل المختلفة إدراكاً فطرياً يستهدف به جانب المنفعة والمتعة، وبين المرحلة اللاحقة، وهي مرحلة البحث العلمي كما نعرفه اليوم، فهذه امتداد لتلك، والمنطق الذي

(1) الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 106.

(2) المنطق الرمزي ((Symbolic logic)): ويسمى ايضاً بالمنطق الرياضي، وهو يعبر عن قوانين المنطق بالرموز والاشارات لا بالالفاظ والعبارات، وهو جزء من المنطق الصوري، الذي يعرف بأنه النظر في التصورات والقضايا والقياسات من حيث صورتها لا من حيث مادتها. ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 429.

(3) ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 113، 114.

يفسر تلك هو نفسه المنطق الذي يفسر هذه⁽¹⁾.

كما رفض ديوي ما اعتقد به التجريبيون "وهو ان المعطيات الحسية هي نقطة البدء في المعرفة، أما ديوي فيدعو إلى القول بوجود عملية البحث⁽²⁾ (Inquiry) وهذه العملية متصلة خلال الحياة بل خلال تاريخ الجماعة الثقافية، وعلى الرغم من ان كل مشكلة على حدة تكون ذات بداية، يسميها ديوي موقفاً (Situation)⁽³⁾ والموقف بتعريف ديوي هو كل فذ، قائم في الوجود الخارجي، وذو صفة كيفية، ولو حللنا أي موقف الفيناها ذا نطاق مميز، ويشمل على تميزات وعلاقات مختلفة، لكنها تميزات وعلاقات-على اختلافها- تكون كلاً كيفياً موحداً⁽⁴⁾.

وقد نقد برتراند رسل منطق ديوي بقوله "ان ديوي يجعل البحث أو (التحقق) - على حد تعبير رسل - ماهية المنطق، لا الصدق ولا المعرفة - وأن تعريف ديوي للتحقيق (البحث) هو تعريف غير ملائم في نظر رسل - فلا بد أن ثمة عنصراً في تصوره (للتحقيق) نسي ان ينوه به في تعريفه"⁽⁵⁾، هذا وقد رد جون ديوي على انتقاد رسل قائلاً "ان اغفالي للرمز مرجعه أولاً: إلى نقطة ذكرتها في موضوع ما من هذا الكتاب، وهي الحاجة إلى تهذيب نظرية عامة في اللغة لا تفصل بين الصورة والمادة، وثانياً: إلى ان قيام مجموعة وافية من الرموز يتوقف على ما يسبق ذلك اقامة افكار سليمة عن المدركات العقلية والعلاقات التي ترمز إليها تلك الرموز"⁽⁶⁾.

وهكذا فأن ديوي يرفض المنطق القائم على الفصل بين الصورة والمادة لأن هذا

(1) ديوي، جون، المنطق - نظرية البحث، ت: زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص 38.

(2) البحث ((Inquiry)): لهذه الكلمة في منطق ديوي معنى خاص، وبها يسمي نظريته المنطقية كلها، إذ يسميها نظرية البحث تمييزاً لها عن سائر المذاهب المنطقية، وعلامتها المميزة هي ان يكون للافكار جانب اجرائي ينصب على دنيا الواقع، فالبحث دورة تبدأ بموقف مشكل، ثم بافتراض ما يمكن ايدأؤه ثم بتجربة صدق هذا الافتراض بتطبيقه، حتى ينتهي الامر بازالة الاشكال عن الموقف، بحيث يصبح موقفاً موحداً لا تضارب بين عناصره، ديوي، جون، المنطق - نظرية البحث، ص 824.

(3) الموقف ((Situation)): وهذه الكلمة هامة في منطق ديوي، إذ ان البحث عنده لا يبدأ الا من موقف مشكل، ولا ينتهي الا بموقف محلل الاشكال، فالوحدة المنطقية البسيطة عنده ليست هي المعطى الحسي الواحد، بل هي موقف بأسره. ديوي، جون، المنطق - نظرية البحث، ص 837.

(4) ينظر: المصدر السابق، ص 43.

(5) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 482.

(6) ديوي، جون، المنطق - نظرية البحث، ص 48، 49.

الفصل في نظره، إذا توافر له الصدق فانما يكون على حساب الجدة، وإذا انسجم مع شروط العقل فإنما ذلك على حساب أمانته لشروط الواقع ومعطياته⁽¹⁾.

إن العائلة التي تربي فيها وليم جيمس كانت عائلة دينية، لذلك كان جيمس منذ صباه يميل إلى الدين والتدين، فللدين صدى واسع في حياة جيمس الشخصية، وإن الطابع الذي غلب على فلسفته بشكل عام هو طابع ديني، وكانت دراسته في الدين دراسة سيكولوجية ولم تكن دراسة رجل دين أو كعالم في تاريخ الأديان⁽²⁾، كما حاول أن يطبق المنهج البراجماتي على الدين، إذ أقام الدين على أساس التجربة.

قيمة الاعتقاد الديني في نظر جيمس تتوقف على ما يحققه من نتائج عملية على سلوك الفرد. فالاعتقاد الديني يكمن في كونه تمثيل يطابق الواقع تقريباً، حال النظريات العلمية، فصحة المعتقدات الدينية تتوقف في القدرة على التعامل مع أنواع من الظروف⁽³⁾، إلا أن مبدأ القيمة الفورية في نظر جيمس ليس بالضرورة أن يطبق على الدين، فالنتائج التي يحققها الدين لا تكون بالضرورة آنية، لكنها قد تكون مستقبلية، تعطي وتخلع على حياتنا صبغة من التفاؤل والطمأنينة ومثل ذلك فكرة الله التي تعطي الأمل والتفاؤل مما يؤدي ذلك إلى تغيير في مجرى الحياة. كما أكد جيمس على مسألة الحرية الدينية، فهو يرى أنه لا يوجد حاجة للإصرار على الاتفاق الجماعي الديني، ضماناً لأنفسنا بأن عقولنا مرتبطة بالعالم الذي نعيش فيه⁽⁴⁾.

أما جون ديوي فقد كان خوضه في مجال الدين محدود جداً، إذ تأثر بفلسفة (سانتايانا)⁽⁵⁾ الدينية، وكان السبب الرئيسي في تناول ديوي للدين هو الصراع القائم بين

(1) جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص 96.

كذلك للاطلاع بشكل تفصيلي على منطق ديوي يمكن الرجوع إلى أطروحة: الشمري: عبد الأمير، نظرية المعرفة في فلسفة جون ديوي، أطروحة دكتوراه، تقدم بها للجامعة بغداد، تحت إشراف أ. د. حسام الألوسي، 1997، ص 41-87.

(2) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 138.

(3) Robbins, J. Wesley, Pragmatism, Critical realism and the cognitive value of religion and science, P. 1.

(4) Robbins, J. Wesley, Pragmatism and religious freedom, The bishop Hurst lecture, American University, 1997, p. 6.

(5) جورج سانتايانا ((Gorge Santayana)): فيلسوف وكاتب أمريكي عاش بين عامي (1863-1952)، ويعد من أنصار الواقعية النقدية، كان يعترف بالوجود الموضوعي للعالم المادي، ويعتقد أن الجواهر وحدها هي التي يتم إدراكها، والتي تظهر في الإدراك كعلامات للموضوعات، أهم مؤلفاته ((حيات العقل)). روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 230.

الدين والعلم، فحاول ان يجعل التفكير الديني تفكيراً علمياً، يساير العلوم الأخرى التي تعمل على تطور الحياة الإنسانية.

إرادة الاعتقاد

أولاً: حق الاعتقاد:

إذا كان كل فيلسوف قد عُرف واشتهر من خلال نظرية معينة في فلسفته، فأن معرفة وشهرة جيمس جاءت من خلال نظريته المعروفة بـ ((إرادة الاعتقاد))⁽¹⁾، ورغم شيوع هذه النظرية بين صفوف العامة والخاصة، إلا أنها تعرضت في الوقت نفسه إلى نقد من قبل مجموعة من الفلاسفة والمفكرين⁽²⁾، فمنه ما كان مدحاً ومنه ما كان قدحاً، لهذا فقد كان لنظرية الاعتقاد صدى واسع في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، كما أن مجيء هذه النظرية كان ليثبت أن كل فرد له حق الاعتقاد في شؤون الأخلاق والدين، مما دفع ذلك إلى اعتناق وتمسك كثير من عامة الناس بها.

ينطلق جيمس في هذه النظرية مبيناً أن كل شخص له الحق المطلق في الاعتقاد والإيمان، ذلك أن منطق العقل عاجز على أن يثبت صحة كل شيء، لهذا تكون رغباتنا ودوافعنا الذاتية هي الأساس في إثبات وتقرير صحة الأشياء التي لا يمكن للعقول إثباتها أو أن يبت بها، فهناك إذاً طريقين للاعتقاد هما: طريق العقل، وطريق الوجدان، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "إن اعتقادنا في بعض المسائل التي آمنا بها أثر بفعل طبائعنا الوجدانية والاختيارية، وأن اعتقادنا في بعض آخر منها أثر لمجهوداتنا العقلية"⁽³⁾، فمعتقداتنا إذاً لا يمكن لها أن تقتصر على طريق واحد فقط وهو العقل، إنما هنالك طريق آخر تختلف طبيعته عن طبيعة العقل، وهذا الطريق قد أطلق عليه جيمس

(1) جاءت هذه النظرية من مؤلف جيمس إرادة الاعتقاد ((The Will to Believe))، والذي يعد أشهر مؤلف لدى جيمس، ويضم جزئين، إذ ترجمه إلى العربية الدكتور محمود حب الله، فابقي الجزء الأول على تسميته، إرادة الاعتقاد - كما مر سابقاً - أما الجزء الثاني فقد أطلق عليه تسمية العقل والدين.

(2) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 470، 471.

كذلك ينظر: بيري، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 296.

كذلك ينظر: ديوي، جون، نمو البراجماتية الأمريكية، مقال منشور في كتاب فلسفة القرن العشرين، رونز، داجونبرت، ت: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 240.

(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ت: محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1949، ص 6.

تسميات مختلفة مثل الإرادة أو الوجدان أو الرغبة. ولهذا فنحن لسنا موجدات عقلية محضة تتولد كل معتقداتها عن اقتناع عقلي وبداهة منطقية، بل إن عامل الاختيار هو الذي يحدد اعتقادنا إلى حد كبير، ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا⁽¹⁾.

وقد أعطى جيمس أهمية وضرورة للايمان الديني، والذي لا يستطيع العقل أن يثبتته إنما الوجدان فقط. إذ اعتبره نوع من الاعتقاد الذي يخضع ويدين به الفرد في حالة مشكوك فيها، وقد يحمل إحساساً بالحرارة واستعداداً للنضال في سبيله، وضرباً من الآباء الحماسي الحار الذي يرفض الهزيمة، أو يدانيها، كما هي نفس الحالة عندما يطبق المرء على بعض الشؤون العملية الخاصة بك أو على عقيدة دينية سواء بسواء⁽²⁾، بذلك يرى البعض بأن جيمس قد شدد على مسألة الاعتقاد والايمان. معتبراً ان نظرية إرادة الاعتقاد أو حق الاعتقاد كانت يجب ان تسمى (حق الإنسان ان يؤمن)⁽³⁾.

هاجم جيمس كل من فصل الإرادة والعقل عن العاطفة، وانسجماً مع نظرية داروين⁽⁴⁾ حول العواطف، طابق الشعور بالجهد مع المشاعر الحسية الحركية للإرادة، كما اختار جيمس الفكرة الدارونية حول الارتقاء، الذي تمارسه الاعصاب المصدرة الناقلة على الاحاسيس القادمة، للاختيار الذي توجهه الحركات أو الميول العاطفية الغريزية الانعكاسية الأساسية تلقائياً، وأن الإرادة والعمل هما نفس الحركة النفسية المنبثقة على نحو غير مقصور من تكويننا الحركي التلقائي⁽⁵⁾.

(1) ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 43.

(2) بيرى، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 288.

(3) ينظر: داجوبرت، رونز، فلسفة القرن العشرين، ص 239.

(4) داروين، تشارلس ((Charles Darwin)): مفكر وعالم طبيعة انكليزي عاش بين عامي (1809-1882) التحق بجامعة ادنبرة وتخرج طبيباً منها، وبعدها انتقل إلى جامعة كامبرج ليتخرج منها قسيساً، اشتهر بنظرية التطور، التي ترجع تطور الكائنات الحية إلى تأثيرات التغيرات الحاصلة في المحيط على سلوك هذا الكائن وبالتالي شكله، من اهم مؤلفاته (اصل الانواع)، و(اصل الإنسان) و(التعبير العاطفي) و(النباتات التي تأكل الحشرات). ينظر: موسى، سلامة، نظرية التطور واصل الإنسان، ط6، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، 1963، ص 255، 257.

(5) Wiener, Philip, Evolution and The Founder of Pragmatism, Harvard University press, (5) Ghambrige, 1949, p.p. 119, 120.

اتفق جيمس مع بسكال⁽¹⁾ على مسألة قصور العقل في اثبات وجود الله، وإن المسلك الوحيد في اثبات وجود الله هو الوجدان. وفي هذا الصدد يرى بسكال بأن الأدلة العقلية على وجود الله لا يمكن الاعتماد عليها لأنها ناقصة، وليس لها أي فائدة في موضوع السعادة الإنسانية، فهي تصدر عن اجتهاد العقل واتعاب الفكر، فهي لا تناسب عامة الناس، لذلك فإن المجال الوحيد للكلام عن الله ووجوده هو الإيمان والدين⁽²⁾، وقد صاغ بسكال فكرته هذه في دليل اطلق عليه (المراهنة)، حاول فيه اثبات وجود الله بالاستغناء عن العقل أو البناء المنطقي، وهاك الحجة التي قدمها لنا بسكال فهو يقول " لا عجب في الايد لك العقل على شيء، فالمسألة ليست مسألة معرفة حياة أو موت، ففي أي الناحيتين مصلحتك ومنفعتك؟ الله موجود أو غير موجود، لنضع الفرض الاول: الله موجود، لو قبلت هذا الفرض واعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين، كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا انكرت وجود الله، وعصيت أوامر الدين، فقد خسرت كل شيء وواقعت نفسك في العذاب الأبدي - لنضع الان الفرض الثاني: الله غير موجود، سواء قبلت الفرض أو رفضته، ما كسبت ولا خسرت شيئاً - وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود، كسبت كل شيء في الفرض الاول، ولم تخسر شيئاً في الفرض الثاني"⁽³⁾.

وبناءً على ما تقدم، يتضح بأن جيمس يتفق مع بسكال في ان العقل ليس بإمكانه التوصل إلى الله، ما لم يتم الاعتماد على الوجدان ايضاً، الا ان لجيمس موقفاً آخر من رسالة بسكال، وهذا الموقف يمكن ان يكون سلبياً مقارنةً بالموقف الأول، تجاه فكرة اثبات وجود الله عن طريق الاعتقاد، إذ يرى جيمس في ان بسكال "يلزمنا باعتناق المسيحية بطريق من الجدل قد يشتم منه أنه ظن، أن اهتمامنا بما هو حق يشبه اهتمامنا بما نخاطر به في لعبة الفرض"⁽⁴⁾، بعد هذا بين جيمس بأن كلام بسكال في إثبات وجود

(1) بيلز بسكال ((Blaise Pascal)): فيلسوف فرنسي عاش بين عامي (1624-1662)، اهتم بالعلم والدين والرياضيات، وكان واحداً من أوائل كتاب النثر الفرنسي، فاهتمامه الكبير بالعلم واللاهوت، دفع البعض إلى عدم الاعتراف به كفيلسوف، من أهم مؤلفاته (الخواطر) أو ما يسمى بالافكار.
(2) بلدي، نجيب، بسكال ((نوابغ الفكر الغربي))، ط2، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968، ص 145، 146.

(3) المصدر السابق، ص 148، 149.

(4) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 7.

الله سوف يعمل على تقويض حريتنا، كما أنه لا يعطي أهمية ودعماً للاعتقاد، فالاعتقاد يجب ان يُدعم حتى تضمني الإرادة الصبغة الحية للاختيار، وقد أوضح جيمس ذلك بقوله "قد يشعر المرء بأن العقيدة الدينية، إذا عبرت عن نفسها هكذا بلغة المراهنين، فقد رمت بآخر سهم من سهامها، ولا شك في ان عقيدة بسكال في الماء المقدس وفي الصلوات اعتمدت على براهين أخرى غير هذه البراهين، وفي ان رسالته هذه لم تكن الا برهاناً يقصد به الزام الآخرين واقناعهم، ولم تكن الا حركة اليأس الاخيرة، ولكننا نشعر بأن كل اعتقاد ناشئ عن عملية حسابية ميكانيكية مثل هذه، يفقد المعنى الحقيقي للاعتقاد، واذا كان لنا ان نحكم على أمثال المعتقدين على هذا النحو فقد نجد سروراً نفسياً في حرمانهم من النعيم الأبدي، ومن البين أنه إذا لم يكن في مثل هذا الحال ميل سابق نحو الاعتقاد فأن ما قدمه بسكال للإرادة من تخيير لا يكون تخييراً حياً"⁽¹⁾. من جهة أخرى قام جيمس بتوجيه نقد إلى أصحاب المذهب التجريبي، الذين يرون بأنه لا يمكن أن نؤمن بفكرة مالم نخضعها إلى التجربة، فالحقيقة هي ما تدركه الحواس، وكل شيء بعيد عن الحواس ومنطق العقل فهو في نظرهم لغط لا اساس ولا مبرر له، فالتجريبيون إذا لا يؤمنون بحقائق تأتي عن طريق الوجدان أو الذات، إذ يقول جيمس في هذا الصدد "فهل نعجب اذن، إذا رأينا هؤلاء الذين تربوا في خشونة المدارس العلمية الوعرة، يحتقرون مثل هذا النوع من الذاتية، ولا يعيرونها اهتماماً، وأن قواعد الاخلاص التي ترعرعت في مثل هذه المدارس كلها صفاً واحداً فهي وجهة هذه الذاتية، ولهذا كان من الطبيعي أن يذهب هؤلاء الذين أصابهم مس من حمى العلوم إلى الضد الآخر، ويكتبوا أحياناً، كأنهم يؤمنون بأن العلماء الحقيقيين الذين لم تفسد بصائرهم، ينبغي لهم ان يتجرعوا كأس عدم الوصول المريرة، وما يتبع ذلك من متاعب نفسية ويفضلونها على تلك الذاتية"⁽²⁾.

ويعرض جيمس كلام أحد العلماء التجريبيين وهو كليفورد، الذي يرى بأنه لا يمكن ان تكون هنالك حقائق تعتمد على الوجدان ومن كلامه "ان الاعتقاد يتدنس، إذا كانت مسألة غير مبحوثة وكانت غير مبرهن عليها، وكان لا يهدف إلى نحو تهدئة نفس

(1) المصدر السابق، ص 8.

(2) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 9، 10.

المعتقد وادخال السرور عليه⁽¹⁾". جيمس يرى انه على الرغم من ان المذهب التجريبي الذي يمثلته كليفورده قد رفض أن تكون هنالك حقائق وجدانية ذاتية، إلا أن وجهة نظر كليفورده نفسها نابعة من موقف وجداني ذات أساس عاطفي. ان ما يقوله الشخص الذي يتخذ هو الموقف حقيقة هو أنه يفضل أن يخاطر بفقدان شيء طيب، إذ يرفض الايمان بما قد يكون صحيحاً، على ان يخاطر بالايمان بشيء قد لا يكون صحيحاً⁽²⁾.

ثانياً: الايمان فرض نافع:

قام جيمس بنقد المذهبين التجريبي والعقلي في مسألة الايمان، هذا لأن كلا المذهبين يرفضان، رفضاً قاطعاً الايمان بمسائل متعالية عن العالم، فالإيمان في نظرهما يجب أن يكون مبنياً على أساس الوجود الواقعي، اما جيمس فيرى ان الايمان بمسائل لا يمكن التثبت منها بالوقت الحاضر هو إيمان مشروع وان لكل إنسان الحق في الاعتقاد، واعتبر ان الايمان فرض نافع يمكن تحقيقه، إذا لم يكن تحقيقه الان فيمكن تحقيقه مستقبلاً، والايمان هو استعداد للعمل والسلوك، وان نظرة جيمس هذه للايمان هي نظرة دينية تفاؤلية، وهذا بدوره يرتبط بالتفاؤل الخلقي.

لقد بين جيمس موقف المذهب العقلي من الايمان، إذ إن المذهب العقلي يرى الايمان "من حيث هو ترحيب طبيعتنا بكافتها بنوع من العالم المتصور على انه متوافق مع هذه الطبيعة، ايمان محرم، ما لم يكن هنالك بيئة عقلية على ان هذا بالفعل هو العالم الحالي وحتى إذا أحدث ان برهنت البيئة على أن إيماناً ما صادق كما يقول (كليفورده) قد يكون صدقاً مسروقاً إذا كان صدقاً مزعوماً مأخوذاً به في عجلة... فرفض الاعتقاد بشيء ما لم تعتم البيئة عليه، هو قاعدة المذهب العقلي"⁽³⁾ وبهذا يتضح ان المذهب العقلي قد رفض كل ايمان واعتبره زائفاً وليس مدعوماً ما لم يقوم دليل عقلي عليه. لا يعتمد المذهب العقلي إلى رفض الايمان ما لم يكن مدعوماً ببيئة عقلية فحسب، بل انه يرفض النظرة التعددية للمستقبل، مقوضاً على هذا الاساس الامكانات المتعددة

(1) المصدر السابق، ص 10.

(2) ميد، هتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص 391.

(3) جيمس، ولیم، بعض مشكلات الفلسفة، ت: محمد فتحي الشنيطي، ط 1، دار المحامي للطباعة، القاهرة، 1965، ص 185، 186.

للعالم، حاصراً نظرتة بتفاؤل مستقبلي تقيد وتحدد العمل، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "ان المذهب العقلي، فكرياً يتوسل بمبدئه المطلق للوحدة كأساس لامكان الحقائق والوقائع المتعددة، وعاطفياً ان الفحوى أو قصارى الامر ستكون طيبة، فاذا اخذ بهذه الطريقة فان المطلق يجعل كل الأشياء الطيبة مؤكدة، وكل الأشياء السيئة مستحيلة"⁽¹⁾، يتبين من ذلك ان المذهب العقلي يرى بأن خلاص العالم فرض على اعتقاد وايمان كل إنسان، فهو يقيد ويحد من حرية الاعتقاد.

وفي مقابل المذهب التفاؤلي، المذهب التشاؤمي، والذي مثله الفيلسوف الالماني (شوبنهاور)⁽²⁾، وقد اطلق جيمس على هذا المذهب تسمية المذهب الصعب المراس أو المذهب التجريبي⁽³⁾ - كما بين ذلك مسبقاً - والذي يذهب بأن هذا العالم زائل لا يمكن الإيمان بعالم آخر يختلف عن طبيعة هذا العالم، فالاختلاف بين ما يؤمن به اصحاب المذهب العقلي، والمذهب التجريبي هو تحقيق هذا الايمان، يقول جيمس "فإن كل الصدام بين دين المذهب العقلي ودين المذهب التجريبي، ومخالفة حول مشروعية الامكان، وبناءً على ذلك فمن اللازم ان نبدأ بالتركيز على تلك الكلمة"⁽⁴⁾.

ويقدم جيمس نظرتة البراجماتية حول هذه المسألة، والتي يمكن تسميتها بنظرية "التفاؤل الديني"، وهذه النظرية لا يمكن فصلها عن نظرية التفاؤل الخلقي "الميلورزم"، إن نظرية التفاؤل الديني تذهب إلى أن الإيمان فرض نافع يمكن ان يتحقق، يقول

(1) جيمس، ولیم، البراجماتية، ص 328.

(2) شوبنهاور، آرثر ((Arther Schopenhaer)): فيلسوف الماني مثالي عاش بين عامي (1788-1860)، درس في برلين وفرانكفورت، وكان يجيد الانكليزية والفرنسية، اشتهر بمقالاته وكتاباتة اللادعة، ويعد اول فيلسوف اتخذ من الالحاد موضوعاً، ويعد اول فيلسوف متشائماً عرفه الناس، لأن جوهر العالم عنده هو الإرادة العمياء واللاعقلانية، ومثاليته الارادية هي شكل من اشكل اللاعقلانية، والإرادة التي تحكم العالم تستعبد قوانين الطبيعة والمجتمع. ينظر: روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 244.

(3) لا يمثل شوبنهاور المذهب التجريبي، وانما يمثل المذهب المثالي، الذي مثله كل من "هيجل" و"شلنج" و"فخته" وغيرهم. فهو فيلسوف تشاؤمي على الرغم من كونه يمثل المذهب المثالي، وعرف بانه متشائم لأنه أكثر فيلسوف فُصِّل وصف الالم، فهو يرى ان العالم في حقيقته إرادة، واذا كان كذلك، فلا بد ان يكون مليئاً بالالم والعذاب، ان الحياة شر لأن الالم دافعها الاساسي وحقيقتها، وليست اللذة سوى مجرد امتناع سلبى للالم. ينظر: ديورانت، ول، قصة الفلسفة من افلاطون إلى جون ديوي، ت: فتح الله محمد المشعشع، ط4، مكتبة المعارف، بيروت، 1979، ص 415، 416.

(4) جيمس، ولیم، البراجماتية، ص 328.

جيمس "عندما تقول إن شيئاً ما ممكناً أفلا يحدث ذلك فرقاً أبعد وأعظم، وعلاوة على ذلك بالقياس إلى الحقيقة الفعلية الواقعة.. إنه على الأقل يحدث هذا الفرق السلبي، وهو انه إذا كانت العبارة صحيحة فيترتب على ذلك أنه لا يوجد شيء موجوداً أو كائن قادر على منع الشيء الممكن.. ومن ثم فإن غياب الاسس الحقيقية للتدخل، يمكن ان يقال انه يجعل الأشياء غير مستحيلة، وبناءً على ذلك ممكنة في المعنى العادي أو المجرد... ولكن معظم ضروب الممكن ليست عارية أو مجردة، وانما هي لها اساس وضعي ملموس، اولها اساس وطيد كما تقول"⁽¹⁾. وهكذا فإن العلاقة وطيدة بين التفاؤل الخلقي والتفاؤل الديني، لانهما ينصبان على سلوك الإنسان، وإحداث التغيير فيه، إلا أن التفاؤل الديني يذهب أبعد من ذلك إذ يرتبط بالاعتقاد بوجود الله، فإذا كان الاعتقاد بوجود الله يحدث تغيراً إيجابياً في سلوك الإنسان فهو إيمان أو اعتقاد صادق في نظر جيمس.

كما يعرض جيمس مجموعة من الخطوات التي اطلق عليها تسمية (سلم الإيمان) هذا السلم هو طريق الإرادة الطيبة كما يسميها، ويتضمن ما يأتي⁽²⁾:

1. ليس ثمة تناقض في كون وجهة نظر خاصة بالعالم صادقة، فليس ثمة شيء متناقض في ذاته.
2. فقد تكون - وجهة النظر هذه - صادقة في كنف شروط معينة.
3. وقد تكون صادقة حتى الآن.
4. وهي صالحة لأن تكون صادقة.
5. وينبغي أن تكون صادقة.
6. ويجب أن تكون صادقة.
7. ستكون صادقة على أي حال بالنسبة لي.

ثالثاً: تحقق الإيمان؛

إن فهم المذهب العقلي للعالم هو فهم خاطئ في نظر جيمس، لأن هذا المذهب يرى بأن العالم قد اكتملت صورته النهائية، وعلى اثر ذلك سوف تنتفي فكرة الإرادة

(1) المصدر السابق، ص 330.

(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 188.

الطبية نحو العالم، وهذا ما أوضحه جيمس بقوله "إن العالم في كل جانب من جوانبه -في نظر المذهب العقلي- يتم تكوينه قبل أن نتعامل معه، ومعرفتنا على ذلك بما يكون عليه العالم يحصل عليها ذهن سلبي مستقبل، ليس لديه حس اصيل بالاحتمال ولا إرادة طبية نحو أي نتيجة خاصة"⁽¹⁾ فتأطير العقل لا يعطي للفرد أي فرصة للتفكير بعيداً، في المستقبل المفتوح.

وحتى تكون هنالك إرادة خيرة نحو العالم دعا جيمس إلى تعددية العالم واصفاً إياها بأنها "تتفق مع المزاج البراجماتي احسن اتفاق وتلائمه خير ملائمة، لأنها توصي مباشرة بعدد أكبر لا نهاية له من تفاصيل الخبرة المقبلة لعقلنا"⁽²⁾، فنظرة جيمس هذه تعطي دور ايجابي في العمل، كما تعطي احتمالات كثيرة مستقبلية، لا تقوض مساعيها كما يفعل المذهب العقلي، ويقول جيمس "فاذا كان العالم المتحسن قائماً هنا بالفعل، فإنه يستلزم الإرادة الطبية الفعالة عند كل منا، في ايماننا كما في وجوه نشاطنا الأخرى، لكي نمضي به إلى طريق النجاح والازدهار"⁽³⁾، فالنظرة التعددية للعالم يتمخض عليها إرادة طبية وحررة في نظر جيمس، وهذا ما يدفع إلى السعي نحو تحسين العالم الذي تدور عجلته دائماً.

وحرية الايمان الديني، التي هي مرادفة لحرية الاعتقاد، والتي تدفع إلى الاعتقاد وإلى ما يتخطى حدود ما هو معروف، والمعتقد الارادي يدخل في كافة شؤون الحياة، وفي مجال الاعتقاد الذي لا يستلزم برهاناً ولا دليلاً، إذ إن كل إنسان حر في صياغة آرائه الخاصة على مسؤوليته، فالايمان الديني ينتج عن رضى، هذا الرضى يحفز ويدفع إلى العمل والنشاط، رضى عن حقيقة واقعية لقوة الهية لها مثل اعلى اخلاقي مشابه لمثلنا الاعلى، وتحتاج هذه القوى الالهية إلى تعاوننا في العمل من اجل خلاص العالم⁽⁴⁾.

فالعالم المتعدد الذي نؤمن به يتمخض عنه قوى متعددة ايضاً، تحتاج هذه القوى إلى تآزر وتعاون في سبيل السير قدماً نحو تحسين هذا العالم، ونجاح هذا العالم

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 186.

(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 323.

(3) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 192.

(4) ينظر: الشنيطي، محمد فتحي، وليم جيمس، ص 170، 171.

يتوقف على جميع هذه القوى، ويقول جيمس في هذا الشأن "ويتصور العالم الماضي نحو التحسين، تصوراً اجتماعياً، كتعدد لقوى مستقلة، فإنه سينجح بقدر ما تعمل معظم هذه القوى على نجاحه، فإذا لم تعمل قوى منها، حق عليها الفشل، فإذا بذل كل منا أقصى ما يستطيع امتنع الفشل"⁽¹⁾، هنا قد انسحب جيمس عن الذاتية الفردية، باعتبارها لا تستطيع ان تقدم لنا النجاح وحدها، ما لم يكن هنالك تعاون وانسجام بين جميع القوى الأخرى، التي تدخل في نجاح هذا العالم، وهذا ما أكدته مرة أخرى بقوله "ونحن من حيث كوننا أفراد اعضاء في عالم متعدد، يجب ان نقر باننا، وان كنا نبذل خير ما لدينا، فللعوامل الأخرى ايضاً صوتها في النتيجة، فإذا ابت هذه العوامل ان تتعاون معنا بآراء ارادتنا الطيبة بالفشل وذهب جهدنا هباء"⁽²⁾، وموقف جيمس هذا مطابق لموقف ديوي في الاخلاق، حينما اكد ديوي على مسألة التفاعل بين الفرد والمجتمع.

ويقدم جيمس فكرة يبين من خلالها بأن الايمان يمكن ان يحقق نفسه بنفسه، ثم بعد ذلك يسوق مثلاً موضعاً فكرته هذه، فهو يقول "ان الاعتقاد المقاس بإرادة الفعل، لا يسبق دائماً الأدلة العملية فحسب، ولكن هناك ايضاً أنواعاً خاصة من الحقيقة يكون الاعتقاد جزءاً من ماهيتها وجوهرها، على الرغم من انها موضوع له، وليس الاعتقاد بالنسبة لهذا النوع مناسباً ومشروعاً فحسب، ولكنه جوهري ولا يمكن الاستغناء عنه، فلا يكون الصدق صدقاً حتى تجعله عقيدتنا صدقاً"⁽³⁾، فالإيمان شرط من شروط تحقق ما نؤمن به على شريطة أن يجلب هذا الإيمان منفعة عملية، حينئذ تكون الفكرة التي نؤمن بها حق، أما إذا جلبت لنا عكس ذلك فالفكرة حينئذ تصبح زائفة لا حقيقة لها.

ويسوق جيمس مثلاً موضعاً من خلاله فكرته السابقة، فهو يقول "فأفترض أنني متسلق جبلاً من جبال الألب، وأفترض أنني من سوء الطالع قد أجهدت نفسي في الحركة، ووصلت إلى مكان لا منجى منه إلا بقفزة هائلة، وليس لديّ من التجارب السابقة ما يبرهن على مقدرتي على أن أقفز تلك القفزة، ولكن الأمل والثقة وحدهما اللذان قد يجعلانني أعلم أنني سوف لا أخفق فيها، ويعطيان أعصاب قدمي قوة تجعلها تنفذان ما قد يكون من غير هذه الانفعالات النفسية أمراً محالاً، ولكن افترض العكس،

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 192.

(2) المصدر السابق، ايضاً، ص 192.

(3) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 66.

فأفترض أن انفعالات الخوف واليأس من الخطيئة والجرم أن يعتد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة فما الذي يكون إذن؟ سأتردد طويلاً متعباً مضطرباً، وفي ساعة من ساعات اليأس أرمي بنفسي فتزل قدماي وأسقط في الهوة⁽¹⁾.

تؤدي بنا فكرة تحقق الإيمان إلى موضوع آخر وهو فكرة الإيمان بالله وكيفية تحقيقها، ذلك أن جيمس يرى بأن الإيمان بفكرة الله سوف تعمل عملها، إذ إنها ترسي في نفوسنا الطمأنينة والسكينة والراحة، وهذا ما يؤثر على سلوكنا وأفعالنا، فيعطينا نظرة تفاؤلية للعالم، ويجرنا تفكيرنا إلى أن حياتنا لا تقتصر على هذا العالم الفاني، انما هنالك حياة أخرى أبدية، يمكن أن ننعم فيها وثاب على غيماننا. وعلى هذا الأساس فإن معتقدنا الديني سوف يحقق نفسه بنفسه، وهو بذلك يعتبر صادقاً، طالما ترتب عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا... وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهوناً بآثاره العملية⁽²⁾.

يفهم مما تقدم بأن الإيمان يمكن ان يحقق نفسه بنفسه، ولكن يجب ان تتوافر الشروط الآتية: أولاً: يجب ان يكون هذا الإيمان راسخاً وحقيقياً، حتى يعطينا القوة والعزيمة، ثانياً: يجب أن يكون هناك حرية في العمل، واعتقاد راسخ بحرية أعمالنا وأفعالنا، ثالثاً: يجب أن يكون هنالك تعاون وانسجام بين قوانا والقوى الأخرى، حتى يتسنى لنا تحقيق إيماننا.

التجربة الدينية والتصوف

أولاً: صنوف التجربة الدينية:

لا يمكن التغاضي عن مؤلف جيمس الأشهر (صنوف التجربة الدينية) (Varieties of Religious Experience) الذي كان له الدور الفعال في إضفاء صبغة دينية على فلسفة جيمس بشكل عام، كما جعل هذا المؤلف كثيراً من أصحاب الدين واللاهوت يغيرون من نظرتهم عن الفلسفة البراجماتية على أنها فلسفة الحادية، وقد حاول جيمس نفسه أن يبرر فلسفته البراجماتية بقوله "ولكنني عندما أقول لكم إنني كتبت كتاباً عن خبرة الناس الدينية، اعتبره إجمالاً بمثابة تأكيد لحقيقة وجود الله، فربما تبرئون براجماتي

(1) المصدر السابق، ص 66، 67.

(2) الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ص 404.

من تهمة كونها نظاماً إلحادياً⁽¹⁾.

إن "صنوف التجربة الدينية" جاء مكملاً لكتاب "إرادة الاعتقاد". وجاعلاً من الاعتقاد الديني عامة التزاماً ازاء العنصر الإلهي - أو الفائق على الطبيعة - من عناصر الحقيقة الكونية⁽²⁾، كما يعد كتاب صنوف التجربة الدينية غوصاً إلى أعماق الحياة الباطنة وكشفاً لحجبها، وتخلصيها للناس من عبء العقائد الدينية المتحجرة، واطلاقاً لهم من أسر هذا النطاق الضيق المحصور إلى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم⁽³⁾، فهو بذلك لا يقتصر على الجانب الديني فقط، بل يذهب أبعد من ذلك، فهو يتناول الجانب النفسي (السيكولوجي)، ويعالج مشكلة الحرية أيضاً.

ركّز جيمس في كتابه هذا، على التجربة الفردية الخالصة، وأهمل دراسة الدين الذي يستند إلى المبادئ والأسس العقلية، فهو يضيق ذرعاً بالجدل اللفظي الذي تتضمنه الكتب الدينية. ويعتبر أن الدين هو المركز الداخلي واللب الجوهرى للحياة الإنسانية، والزعم الذي يدعي أنه مترجم على نحو كاف واف إلى ألفاظ مفردة تعبر عن أفكار مجردة، ضرباً من الخبرة تذوب فيها القريحة والشعور والإرادة⁽⁴⁾، وقد شدد جيمس على رفضه بأن هنالك فلسفة دينية يعبر عنها من خلال مفاهيم ومعاني وألفاظ تدل على نظرية دينية، يقول جيمس "إنني أؤمن بأن من المستحيل على ما يسمى فلسفة الدين أن يمكنها أن تبدأ أن تكون ترجمة وافية لما يجري في دخيلة الإنسان الفرد، حالة كونه يعبر عن نفسه - حياً يرزق - بأيمان وتصوف ديني"⁽⁵⁾، وبذلك فأن جيمس قد وقف موقفاً سلبياً من رجال اللاهوت والفلاسفة العقليين، الذين ارادوا ان يضيفوا على الدين صبغة عقلية، لذلك فهو يرى ان كل محاولاتهم قد بائت بالفشل ولا أمل فيها على الإطلاق⁽⁶⁾. يعد موقف جيمس الرافض من تفسير المذهب العقلي للدين. هو إقرار على أن

(1) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 348.

(2) كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 181.

(3) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، مقدمة المترجم، ص 10، 9.

(4) بيرى، رالف بارتون، افكار وشخصية وليم جيمس، ص 356.

(5) المصدر السابق، أيضاً، ص 356.

(6) ينظر: شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ت: محمد فتحى الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964، ص 391، 392.

كذلك ينظر: الشنيطي، محمد فتحى، وليم جيمس، ص 191.

الدين في جوهره امر شخصي، والحق في ذلك ان هناك صور من التجربة الدينية بعدد المتدينين، فالدين يتصل بالحياة، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الخاصة⁽¹⁾، وعلى هذا النحو جاءت دراسة جيمس للدين دراسة سيكولوجية تعطي لكل فرد فهم خاص للدين، ورؤيا تختلف من شخص إلى آخر. كما جعل من أنواع الخبرة الدينية تشير إلى وجود خزانات محددة ومتنوعة للطاقات البشرية بالوعي التي يمكننا قيام علاقة معها اثناء اوقات المشاكل والاضطرابات ولمس شيئاً ما اساس في اذهان الدينين ويزودهم بالقل بمادة دفاعية لا تعيش في حالة صراع مع العلم والمنهج العلمي⁽²⁾.

ويتضح من كل ما تقدم ان الدين الذي نادى به جيمس في كتابه "صنوف التجربة الدينية" هو دين فردي شخصي، يرفض كل عقلانية، ويسعى إلى سبر اغوار النفس الإنسانية وكل ما يعمل على صياغة الذات الفردية. الا انه على الرغم من الاشكال المختلفة للخبرات الدينية، فهي مجرد حجابات تلمع من خلال الوحدة الخفية، اهتداء النفس إلى الواحد، وشعورها بانجذابها له، وانها مخلوقة له وملزمة في خدمته⁽³⁾.

ثانياً: مفهوم التصوف:

يعرض وليم جيمس في كتابه "البراجماتية" قصيدة لشاعر اسمه "والت هويتمان"⁽⁴⁾ بعنوان "إليك"، يرى أنه يمكن تفسير هذه القصيدة، بالطريقة الاحدية الصوفية، وهنا يعطي لهذه الطريقة أهمية كبيرة، إذ يقول في هذا الصدد "ومع ذلك فالبراجماتية يتعين عليها ان تحترم هذه الطريقة، لأن نضالاً تاريخياً هائلاً يسوغها"⁽⁵⁾، وقصيدة أخرى

(1) بوترو، اميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت: احمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص 245.

(2) Benton, William, The Encyclopaedia of Britanica, Vol, 12, p. 864.

(3) Karrer, Otto, Religions of mankind, Sheed and Ward Inc., New York, 1936, p. 83.

(4) والت هويتمان: شاعر امريكي ولد سنة 1819، في لونغ ايلند من اب بريطاني وام هولندية، نشأ في بيئة قروية، لقد جسد شعره نزعة التحرر الفردي وتعشق الديمقراطية التي نادى بها (ابراهيم لنكولن)، وكان اول من نظم الشعر الحر أو الشعر المنثور، الذي شاع بعد الحرب العالمية الثانية، من اهم مؤلفاته ديوانه "اوراق العشب". ينظر: جبر، جميل، الادب الامريكي في مختلف عصوره، دار الثقافة، بيروت، 1961، ص 86، 88.

(5) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 322.

يعرضها في مؤلفه "بعض مشكلات الفلسفة" يبين من خلالها أهمية الواحدية الصوفية، حيث يقول جيمس في أهمية التصوف "وأنا ادعوا هذا الضرب من الواحدية، وواحدية صوفية، فهي لا تنكشف فحسب في صيغ تتحدى الفهم، بل تعتمد أيضاً على ذاتها إذ تلجأ إلى حالات من الاشراق لا توهب للعاديين من الناس"⁽¹⁾.

هذا وشدد جيمس تشديداً قوياً على أهمية التصوف من خلال مقال كتبه بعنوان "صوفي متعدد"⁽²⁾، واصفاً من خلاله صوفية، صديق اليه، فيقول جيمس "اعترف ان وجود هذا الطراز الجديد من الصوفية شد قامتي وجعل حاله انحنائي تولى فراراً، انني اشعر الآن بأن تعدديتي ليس بلا ظهر وسند قبل التعزيز الصوفي، ان الواحدية لا تستطيع من الان فصاعداً ان تدعي انها المستحق الوحيد لا يما حق قد تملكه الصوفية في اضافة الاحترام والهيبة والمقام"⁽³⁾.

وبالرغم من ان جيمس قد اعطى أهمية كبيرة للتصوف عن اصحاب المذهب الواحدي، إلا أن ذلك قد قاده إلى مذهبه التعددي، معتبراً أن الحالة الصوفية تبدأ من حالة التوافق والانسجام بيننا وبين الله، وهو لا يريد أن يكون الانسجام ذوبان بين الذات والله، إلى درجة الوحدة، فهو يرفض هذه الوحدة رفضاً قاطعاً، ويرى بأن الذات والله موضوعان متميزان، كل واحد منهما له صفاته التي يختلف بها عن الآخر، فهو هنا يخالف المذهب الواحدي في مسألة التصوف الذي لا يضع فارقاً أثناء الشعور بالحقيقة الالهية، وقد قال جيمس في هذا المضمار "فقد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الله الذي يميز اعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحده واتحاد معه، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من أحشاء مذهب التأليه، ولكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسي وبالاتحاد المطلق، من ناحية عملية، بين المرء وموضوع تدبره المقدس، يختلف كل الاختلاف عن أي نوع اخر من انواع الاتحاد في الجوهر، إذ لا يزال الموضوع هنا الذي هو الاله والذات المدركة الذي هو انا شخصيتين متميزتين، فلا يزال هو موجوداً خارجاً احس بوحدة خارجاً، وعلى درجة من الاتحاد معه تكون في نفس الوقت اعلى

(1) جيمس، ولیم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 104.

(2) صوفي متعدد: يعد هذا آخر مقال كتبه جيمس، إذ عرض من خلاله صوفية وفلسفة صديقه بلود، وكان يرى جيمس ان هنالك انطباقاً بين فلسفته وفلسفة صديقه. ينظر: بيرى، رالف بارتون، افكار وشخصية ولیم جيمس، ص 293.

(3) بيرى، رالف بارتون، افكار وشخصية ولیم جيمس، ص 293.

مرحلة من الشعور بأنني وأنا حقيقة موجودة، اختلفت كل الاختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذي يملأني روعة وجلال"⁽¹⁾.

ويتضح مما تقدم بأن صوفية جيمس تمثل ذروة مذهب التأليه⁽²⁾، إلا أن هنالك بعض المسائل التي لا تعبر إليها أهمية، مثل اختراق حجب اسرار النفس أو اسرار الفرد المعبود وعملية الاتحاد ما بين الذات والاله⁽³⁾، ويقول جيمس في هذا الصدد "وأما كيف لقوتي العاقلة وقوتي الإرادية، اللذين يغايران قوى الاله أن يدركاه ويقفز لمقابلته، وكيف تأتي لي أن أكون متميزاً عنه، وكيف تهيأ للإله نفسه أن يوجد، فهذه مشاكل ليس لها من حل، وسوف لا نجد لها من حل عند المؤلّهة"⁽⁴⁾.

ثالثاً: قيمة التصوف:

للتصوف قيمة في نظر جيمس، إلا أن هذه القيمة تنحصر عند المتصوفة أنفسهم، ولا يمكن أن تعمم قيمة التصوف على جميع الناس، وعلى هذا النحو تعتمد على مشاعر ذاتية يتذوقها الفرد بعيداً عن الآخرين، وهذه القيمة في نظر جيمس يمكن أن تكون نوعين قيمة عملية وأخرى نظرية. إذ تنحصر القيمة العملية في أن الصوفي يشعر بالسعادة والأمان، وهما آتيان من صلته بالكون الفسيح الفائق على الطبيعة⁽⁵⁾، إذ قال جيمس في هذا الخصوص "وفي الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر في مباحث الوجود، ومن غير فيض ميتافيزيقي أو خلقي ليبررها أو ليجعلها مستساغة لدى العقل، وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف لها بوجود، توجد طمأنينة المرء وقوته التي يرغب فيها، وتفتح له ابواب الحياة على مصراعيها، فتمر منها التيارات بقوة وبشدة"⁽⁶⁾، أما فيما يخص القيمة النظرية، فهي تساعد الصوفي على أن يلم بحقائق لا

(1) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102.

(2) مذهب التأليه ((Theism)): هو الاعتقاد بوجود اله أو آلهه، وهو نقيض الالحاد ((Atheism)) الذي ينكر هذا الوجود. وهو بمعنى ادق، المذهب القائل أن الله واحد مشخص لا متناه، يجمع بين العلو والحلول، وينطوي مفهوم هذا المذهب عادة على القول بالازلية، وكذلك يتضمن فكرة الله بوصفه خالق الكون ومركزه الاخلاقي. ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص 436.

(3) ينظر: سبتي، محمد عودة، البراجماتية عند وليم جيمس، رسالة ماجستير، ص 109.

(4) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102.

(5) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 170.

(6) جيمس، وليم، العقل والدين، ص 102، 103.

يتسنى لغيره الإمام بها، يكسب الصوفي حقائق متصل بهذا العالم مثل معرفة أمور المستقبل، وفهم سريع دقيق للنصوص الدينية⁽¹⁾.

ويذهب جيمس إلى أن هنالك أربع خصائص للحالات الصوفية وهذه الحالات هي⁽²⁾:

1. الحالات الصوفية لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها.
2. الحالات الصوفية حالات إدراكية.
3. الحالات الصوفية سريعة الزوال.
4. الحالات الصوفية حالات سالبة.

إن جيمس قد أكد التجربة الدينية، وبما أن براجماتية ترى أن الحق في النتائج العملية النافعة، ولهذا فإن الدين الحقيقي عنده هو الذي يترك آثاراً حسنة تحقق السعادة والطمأنينة في حياة الفرد، وبهذه النتيجة يوضح جيمس في كتابه "صنوف التجربة الدينية". بأن المتدين لديه هو القديس (Saint)⁽³⁾، ومتى ما كانت هذه الانفعالات ذات آثار حسنة على الحياة، كان تدينه صحيحاً ومجزياً.

كما يذهب جيمس إلى أن القداسة لها مظاهر عديدة ومختلفة، ومن مظاهرها حب الله والوفاء إليه، وصفاء القلب، والإخلاص والطاعة، والفقر "الزهد"، وكذلك الشعور بوجود حياة أخرى أكثر سعة من هذه الحياة التي نعيشها، مما يترتب على ذلك بوجود قوة عليا والشعور بالخضوع لها⁽⁴⁾.

الاعتقاد بوجود الله

أولاً: فكرة الإله:

ينطلق وليم جيمس من التجربة المعاشة ليدلي من خلالها على فكرة الله، معتبراً أن فكرة الله فكرة صحيحة إذا كان مفعولها يسري في سلوك الفرد، وإذا كانت تعمل

(1) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 171.

(2) المصدر السابق، ص 159، 158.

(3) المصدر السابق، أيضاً، ص 159.

(4) ينظر: بوترو، أميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 247.

كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 159، 160، 161.

على إضفاء جانب إيجابي في هذا السلوك، لذلك يجوز للفرد أن يؤمن بفكرة الله وأن يعتبر فرض الله فرضاً صحيحاً، وقد قال جيمس في هذا الخصوص "إذا كان فرض الله يعمل إكفاء ورضاً في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح، ومهما تكن الصعوبات المختلفة منه، فالخبرة تومئ إلى أن الفرض يعمل إكفاء ورضاً، ما في ذلك أدنى ريب، وإن المشكلة هي بناؤه وتحديدته وتصميمه وانجازه، بحيث يلتحم التحاماً يتسم بطابع الكفاية والارضاء، في مقومات الحقائق العامة الأخرى"⁽¹⁾، ففكرة الله على هذا النحو لا تتجلى قيمتها بذاتها، أو بحثها معاني أو ألفاظ مجردة، أو دلائل منطقية، وإنما قيمتها بتأثيرها على السلوك، وقد أشار جيمس إلى ذلك بمكان آخر بقوله "وأياً ما كان، فهناك تصورات خافتة معتمدة الصورة بحيث أن قيمتها كلها تتمثل في وظيفتها، مثل "الله"، "العلة"، "الجوهر"، "النفس"، فهي لا تزودنا بصورة ما محددة، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهها الذي تتجه، وعلى مدى تأثيرها في سلوكنا وتفكيرنا، فأننا لا يمكن أن ننصرف إلى تأمل أشكالها كما نفعل في "الدائرة" و"الإنسان"، بل ينبغي أن نتخطى إلى ما وراءها"⁽²⁾.

لقد رفض جيمس فكرة الله تعالى، أو اعتباره حقيقة مفارقة عن الإنسان، لها وجودها الخاص المختلفة كل الاختلاف عن طبيعة الوجود الإنساني، بل أراد أن يكون مكانه في واقع الإنسان في صميم الإنسان نفسه نابعاً منه واليه جاعلاً آله الإنسان مغلق على ذاته، وأنه يتوقف على الإنسان نفسه⁽³⁾، هذا وقد غالى جيمس في فكرته هذه عن الله عندما قال "إن البراجماتية لا تتخرج من اعتبار آله يعيش في صميم نجاسه الواقع الخاص أو الحقيقة المخصوصة، إذا كان ذلك بيد وأنه المكان المرجح أن نجده فيه"⁽⁴⁾. فإله جيمس الذي آمن به يجب أن يكون ذا صلة وثيقة بتجربة الإنسان، له تأثير فعال على هذه التجربة. ويمكن أن ندافع عنه كعنصر ضروري للتجربة الدينية، وإن كان لا يمكن أن يصلح كأساس للاهوت عقلي⁽⁵⁾، الذي يرى بأن الحقيقة الالهية يجب أن يكون لها استقلال خاص بعيد عن الواقع، فهي "تنشأ مستقلة اصلاً عن جميع الجزئيات

(1) جيمس، ولیم، البراجماتية، ص 347، 348.

(2) جيمس، ولیم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 58.

(3) ينظر: ابراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، ص 182.

(4) جيمس، ولیم، البراجماتية، ص 106، 107.

(5) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 394.

المدرسة إدراكاً حسيّاً، فتصورات من قبل: الله، والكمال، والسرمدية، والالاهائية، واللاتغير، والهوية، والجمال المطلق، والحق والعدل، والضرورة، والحرية، والواجب والقيمة... والدور الذي تؤديه في اذهاننا، يستحيل علينا فيما يقولون تفسيرها على انها ثمرات الخبرة العلمية⁽¹⁾.

وبناءً على نظرة أصحاب المذهب العقلي واصحاب اللاهوت، التي تدرك الله على أنه حقيقة مطلقة مفارقة، مسيطرة وموجهة لهذا العالم، ولا دخل للإنسان فيه، أي إسقاط حريته، إن أصحاب المذهب العقلي واللاهوت "يقصدون أن لنا الحق دائماً وحالاً في ان نحظى بإجازة أخلاقية، وأن نترك العالم يتحرك ويتذبذب ويتراوح بطريقته الخاصة، شاعرين بأن مقاديره وقضايه في أيد أحسن من أيدينا ولا شأن لنا بها"⁽²⁾، وهذا ما رفضه جيمس الذي يدعو دائماً إلى الحرية والمسؤولية، كما أن الإيمان بإله واحد مطلق يتمخض عنه مشكلة بالنسبة إلى جيمس ألا وهي مشكلة الشر. لأن لو كان هنالك مثل هذا الإله الشامل، للزم أن يكون مسؤولاً عن كل ما يقع، والشر بعض ما يقع، فإما أن نقول إن الله عندئذ مسؤول عنه، أو إنه عاجز عن رده⁽³⁾، وقد أوضح جيمس ذلك بقوله "يخلق ذلك مشكلة الشر، فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه، أما في الواحدية فاللغز نظري: كيف - إذا كان الكمال هو المصدر - يكون هنالك نقص؟ إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً، فلم يعرف على غير ذلك في الالف من الاضافات المتناهية الحقيرة ايضاً؟ فالاضافة الكاملة هي يقيناً كافية، كيف تطرق إليه التهدم والتوزع والجهل"⁽⁴⁾.

ويقدم اصحاب المذهب العقلي واصحاب اللاهوت ادلة منطقية يدلون بها على وجود الله، وهذا ما رفضه جيمس، لأنه يرى ان هذه الادلة لا يمكن ان تقنع جميع الناس على اختلاف مستوياتهم. انما ينبغي على اللاهوت المؤسس على العقل الخالص ان يقنع الناس جميعاً، ولكن لما كان ذلك ابعداً ما يكون عن الواقع الفعلي، كان على اللاهوت الطبيعي ان يسحب دعواه بأنه علم برهاني متميز، فهو ليس في الواقع أكثر من

(1) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 55، 56.

(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 98.

(3) محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 193.

(4) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 119.

نتاج جانبي للعاطفة الدينية، التي تقوم بالتعبير عن اقتناعاتها وتفسيرها، ولا تقنع حجج اللاهوت الطبيعي الا اولئك الذي يملكون الايمان الديني فعلاً، ولكنها تترك الآخرين فاترين دون ادنى تأثير، ومن ثم لا وجود لمعيار نظري مستقل نستطيع ان نحكم به على الاعتقاد الطبيعي في إله متناه⁽¹⁾، ان جيمس قد اعتبر الحقيقة العقلية هي جزء من الإرادة والعاطفة الدينية، التي اعتبرها هي المبدأ أو المنطلق الحقيقي لكل دين، ولا يمكن ان يكون هنالك بديل اخر غيرها، فالاله الحقيقي هو الذي ينبع من داخل الفرد، وليس ما تمليه عليه الادلة المنطقية والعقلية.

ميّز جيمس بين فكرة الإله وفكرة المطلق (absolutism) التي ترى أن "العالم كله يجب أن يكون وحدة متينة، يحدد الكل، كل عضو فيه على ما هو عليه... إذ تميل الواحدة إلى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله"⁽²⁾، وهذه هي وجهة نظر سبينوزا⁽³⁾ التي تختلف عن نظرية جيمس التعددية للعالم، لذلك هو يرى بأن فكرة المطلق لا يمكن ان تخوض فكرة الله. ان الواحديين واصحاب مذهب الالهية هم وحدهم الذين يؤمنون بالمطلق، اما الناس العاديون فلا يؤمنون الا بفكرة الله أو مذهب الالهية، وان المطلق لا يشترك في شيء مع اله مذهب الالهية الا من حيث علوه على ما هو إنساني⁽⁴⁾، هذا وان موقف جيمس ينطبق انطباقاً كلياً مع وجهة نظر البراجماتية بشكل عام التي ترفض الميتافيزيقا المطلقة والحقيقة المطلقة المعروفة لدى الإنسان، وجميعها تعتبر معرفة نسبية للإنسان، كما اتهم البراجماتيون الاقاييل التقليدية

(1) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، مطبعة دار العلم العربي، القاهرة، 1973، ص 431، 432.

(2) جيمس، وليم، بعض مشكلات الفلسفة، ص 118.

(3) سبينوزا، بندكت دو ((Benedict de Spinoza)): فيلسوف هولندي عاش بين عامي (1632-1677)، ولد في امستردام من ابوين يهوديين كانا قد فرا من الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر، كان سبينوزا يتكلم الاسبانية والبرتغالية والعبرية، درس فلسفة ديكارت ثم وضع طريقة جديدة خاصة به ونشر مذهب الحلول أو ما يسمى بوحدة الوجود، كتب عدة مؤلفات فلسفية وسياسية اهمها كتاب ((رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته))، وفي عام 1661 كتب ((رسالة في اصلاح العقل)) وكتاب ((الاخلاق))، وكتاب ((الرسالة اللاهوتية السياسية)). ينظر: كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 251، 284.

(4) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص 427.

عن الحقيقة، كونها ليست عقلائية بالكامل وهي وبصورة كلية مجردة من المعنى⁽¹⁾. إلا أنه على الرغم من أن جيمس قد خالف أصحاب المذهب المطلق، ولكنه في نفس الوقت لا يمكن له أن يكون من أصحاب المذهب التجريبي الذين يطلون الدين، لهذا قد اتخذ جيمس موقفاً وسطاً من المذهبين، فهو لا يوافقهما ولا يرفضهما رفضاً قاطعاً، إنما اعتبر المذهب البراجماتي وسطاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، هذا ما أوضحه جيمس بقوله "أما البراجماتية فعلى استعداد لأن تتناول أي شيء، لأن تتبع أما المنطق وأما الحواس، وإن تعطي وزناً وحساباً لأكثر الخبرات تواضعاً وذلة، وأكثرها شخصية"⁽²⁾.

وأخيراً في أحد المحاضرات التي ألقاها جيمس على مجموعة من اصحاب الدين المسيحيين عام (1881)، كان عنوانها (الأعمال العكسية)⁽³⁾ والإيمان بالله)، والتي أصبحت إحدى فصول مؤلفه ((إرادة الاعتقاد))، تحديداً في الجزء الثاني من هذا المؤلف، أراد جيمس من خلال هذه المحاضرة أن يثبت وجود الله بعملية سيكولوجية بعيدة عن الإيمان اللاهوتي الشائع لوجود الله، الذي ينطوي على معرفة عقلية. كما عمل على أن يثبت إمكانية وقوع الفروض الدينية من وجهة نظر براجماتية، وهو يعرضها من خلال دفاعه عن مذهب التألية⁽⁴⁾.

ثانياً، صفات الله؛

عندما تعرض جيمس لمسألة صفات الله، تخلى عن تناول هذه الصفات تناولاً ميتافيزيقياً، وهو يذهب إلى أن هنالك كثير من المسائل التي تخص الله لا يمكن بحثها وبيانها. وبهذا فهو فرق بين صفات الله الميتافيزيقية والاخلاقية دون أن يبحث في

(1) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 10, p. 150.

(2) جيمس، وليم، البراجماتية، ص 151.

(3) إنها لا تعني أكثر من أن كل ما نقوم به من أعمال، لم ينشأ إلا عن عمل المراكز العصبية حين نفرغ ما فيها من طاقة، وليس هذا التفريغ الخارجي إلا أثراً لمؤثرات خارجية جاءت عن طريق أعصاب الحس. ولقد طبقت هذه النظرية أولاً على جزء يسير من أعمالنا، ولكنها عمت شيئاً فشيئاً حتى أصبح كثير من علماء الفسيولوجيا اليوم يرى أن الأعمال كلها، حتى الاختيارية منها، من ذلك النوع العكسي باعتبار شروطها العضوية. جيمس وليم، العقل والدين، ص 83، 82.

(4) شنيدر، هيربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 391.

الاصل الخاص لهذه التفرقة⁽¹⁾، فالصفات الاخلاقية قد استمدتها من طبيعة الإنسان لأنه اعتقد ان الله والإنسان من طبيعة واحدة، وأن الاختلاف في الدرجة فحسب⁽²⁾، فالإله الذي يعتقد به جيمس هو آله طبيعي وليس ميتافيزيقي.

لقد اعطى جيمس صفتين جوهريتين إلى الله، وهاتين الصفتين هما القوة والعلم، ومن خلالها وجد بأنه يمكن النظر إلى الله على انه شخصية مغايرة للإنسان، أو يمكن النظر إليه بصفته آله له كيانه الخاص الذي يختلف به عن الإنسان، وهذا يتم عن طريق إحساس الإنسان نفسه بالله، وقد اعرب جيمس عن ذلك بقوله "لا بد ان يتصور الاله، اولاً اعظم قوة في العالم، ولا بد ان يتصور ثانياً، شخصية عالمة مدركة... واذا ما صح لنا ان ننظر إليه كشيء خارجي، فأن الاله يعبر -ككل شخصية أخرى- موضوعاً خارجياً، مغاير لشخصيتنا، ويعرض لنا وجوده الخارجي، فنحس به وندركه، فيمكن ان نعرف الاله... بأنه قوة عالمة مدركة مغايرة لقوانا، ولا تتوجه نحو ما هو خير فحسب، بل الخير مأخوذ في مفهومه ايضاً"⁽³⁾.

جيمس الذي وجد في الله قوة عالمة مدركة تمتاز عن قوانا، ميزة عن الإنسان الذي يتصف بالخير والشر، اما الله فيتصف بالخير فقط. لذا يجب على الإنسان ان يرقى إلى ما يتصف به الله واقترابه منه ويحاول بمعونة الله ان يتخلص من الشر ويحقق الخير⁽⁴⁾.

يرى جيمس طبقاً لمذهبه التعددي ان الله شخصية محدودة، وليست مطلقة، وهذا ما يدخلنا في مسائل عديدة منها ان محدودية الله متناهية، تستدعي أن يوجد في زمان، وهو بهذا لا يمكن له ان يحيط بكل شيء لأنه قد حدد بزمان معين، أي ليس خالداً فهو لم يخلق الكون من الأزل⁽⁵⁾.

كذلك من الصفات التي اطلقها جيمس على الله، هي صفة التعددية، فهناك تعددية الهية وليس إله واحد. فهو يقول في ذلك ان فرض الشرك ليس اقل احتمالاً من

(1) كولنز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص 437.

(2) زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 178.

(3) جيمس، وليم، العقل والذنين، ص 90.

(4) ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 177.

(5) ينظر: ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 53.

كذلك ينظر: زيدان، محمود، وليم جيمس، ص 179.

فرض التوحيد، فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون، اليس من المحتمل ان يكون العالم مؤلفاً من مجموعة القوى الفردية الالهية الفرد، التي تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم، دون ان يكون بين هذه القوى العديدة اية وحدة مطلقة⁽¹⁾.

مفهوم الدين عند جون ديوي

أولاً: نقد ديوي للدين:

رفض ديوي كل شكل من اشكال الاديان المطلقة والمتعالية فوق طبيعة الإنسان، والتي تتخذ صوراً متعددة في نظرة، فمنها من تحاول ان توجد علاقة بين الواقع والمثال المتعالي، وأخرى تتمسك بجوهر ميتافيزيقي معتبراً دعامة هذا العالم، كما ظهر على شكل نظرية ثابتة منافسة لكل علم، وهذا ما أوضحه ديوي بقوله "لقد وقع الايمان الديني تحت تأثير الفلسفات، ان اجتهدت ان تبرهن على الصلة الثابتة بين الحق والواقع والمثل الاعلى في الوجود الاقصى، وكانت عنايتها في البحث على حياة من الولاء لما تقدر انه الخير مرتبطة بعقيدة خاصة لها صلة باصول تاريخية، واشتبك الدين كذلك بميتافيزيقا الجوهر والقي بنفسه مع مصيرها مسلماً بكونيات معينة، ورأى الدين نفسه انه يحارب معركة خاسرة مع العالم، كما لو كان الدين نظرية منافسة تدور حول بناء العالم الطبيعي"⁽²⁾.

بالاضافة إلى ما تقدم فان ديوي يعارض الاديان السماوية المنزلة ويرفضها رفضاً قاطعاً. معتبرها بقايا العصر ما قبل العلمي وما قبل التكنولوجي، التي ليس لها مكان في المجتمع الحديث، فهي متحجرات اجتماعية إذا جاز التعبير، مصنوعة من دوغمائيات بالية وتعليم اخلاقي غير علمي، وممارسات اعتقادية، ولكن ديوي لم ينفق الكثير من الوقت حول الاديان المنظمة لأنه يعتقد بأنها مرفوضة منذ زمن طويل، وسوف تختفي عما قريب من المشهد الاجتماعي⁽³⁾، وكذلك لم ينفق الكثير من الوقت حولها، لأنها تصطدم مع فلسفته الطبيعية، التي لا تعير أي اهتمام الا بما كان محسوساً، وخاضع للتجربة العلمية، ومع ذلك فهو لغو لا طائل منه، ورفضه للدين ايضاً، كونه يبحث في

(1) ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 55.

(2) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 331.

(3) Neill, Thomas, Makers of the Modern Mind, p. 375.

مسائل ميتافيزيقية. وان التفكير الميتافيزيقي لا يبدي في واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الإنسان سيطرة عاقلة على الطبيعة، وهو كذلك يعوق البحث الفلسفي ويصبغه بصبغة قطعية جامدة، ويعلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من امكانات كامنة⁽¹⁾.

هذا فقد لاقت فكرة الله نقداً عند ديوي، إذ رفض تصور الله بعيداً عن التجربة الإنسانية أو الواقع الإنساني. فكان يرى ديوي بأن فكرة الله أو الالهي لا بد ان ترتبط بكل لقوى والظروف الطبيعية - من ضمن ذلك الإنسان والادراك الترابطي - اللذان يعززان نمو المثالية وتوسيع مدى فهمها⁽²⁾، وهكذا يلاحظ بأن ديوي لم يرفض فكرة الله رفضاً قاطعاً، بل أراد أن يجعلها ضمن إطار مذهبه.

ليس ثمة شك في موقف ديوي هذا من الدين، فهو قد انعطف انعطافاً شديداً عن سابقته. إنه لا يستطيع قبول الفكرة الدينية في نظامه، لأن الإيمان بالله أو المعرفة بنعم الله لا يمكن أن تكون جزءاً من التجربة كما يعتقد ديوي⁽³⁾، وبهذا قد اختلف ديوي عن جيمس في المسألة الدينية. فتجريبية ديوي في أمور الدين أقل تطرفاً، فهو يعتقد مثله مثل جيمس، ان ثمة كيفية دينية في التجربة مستقلة استقلالاً نسبياً عن المعتقدات المصطلح عليها، وعن طقوس الاديان المنظمة، ولكنه يريد ان يحفظ القيم الدينية حرة من جميع انواع العلم الكوني ومذهب فوق الطبيعة، فهو إنساني⁽⁴⁾.

إن هنالك سببين رئيسيين دفعا ديوي إلى رفض الدين والهجوم عليه، وهذان السببان هما الاساس في رفض ديوي للميتافيزيقا رفضاً باتاً. اولهما ان التفكير الميتافيزيقي لا يقدم ولا يؤخر على الإطلاق فيما يتعلق بالتقدم الذي حققه الإنسان في السيطرة الذكية على الطبيعة، وثانيهما أن التفكير الميتافيزيقي سيئ لأنه يقف عقبة أمام البحث والاستقصاء، ويسبب في جمود الفلسفة، فضلاً عن أنه يغلق عقول البشر امام الامكانات الكامنة في العلوم الطبيعية⁽⁵⁾.

(1) كامل، فؤاد، وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 205.

(2) Otto, Max, John Dewey: A common Faith (1859-1952). p.3.

(3) Neill, Thomas, Makers of the modern mind. p. 375.

(4) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الامريكية، ص 394.

(5) عوض، رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، ط 1، سينا للنشر، القاهرة، الانتشار العربي، بيروت، 1998، ص 73.

ثانياً: القيم الدينية وتعارضها مع الدين؛

يفرق ديوي في كتابه الإيمان الشائع ((a common faith))، بين القيم الدينية والدين، إن الدين هو كل ما يختص بأمور سماوية غيبية، والذي يخص الأديان السماوية. أما القيم الدينية أو ما هو ديني، فهو يدخل إلى تجربتنا حينما ندرك اتجاهها أساسياً في حياتنا، فنبداً بتنسيق مختلف الاهداف، التي ننشدها، في ذات منظمة وفي موقف يستمر صامداً بالرغم من التغيرات التي تطرأ على محيطنا... ان الموقف الديني هو متابعة المثل العليا الموجودة⁽¹⁾، وهذه المثل التي تؤخذ من صميم التجربة المعاشة، وليست مثل خارجة عن نطاق الخبرة، لذلك يحدث تعارض بين القيم الدينية والاديان، وهذا التعارض في نظر ديوي، "لا يمكن تخطية، فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان، وطقوسها، لسبب واحد فقط وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية"⁽²⁾.

كما أن هنالك فرقاً آخر بين القيم الدينية أو كما عبر عنها ديوي بالاتجاه الديني وبين الدين، يقول ديوي "ان الاتجاه الديني باعتبار انه توجيه لامكانيات الوجود، واخلاص لقضية تلك الامكانيات، وتميز عن التسليم بما يعطي في الوقت الحاضر، يخلص نفسه تدريجاً من هذه الالتزامات الفكرية الضرورية، ولكن ايضاً الدين قلما يقفون لملاحظة ما يقدم من اساس المنازعات الجارية مع كشوف العلم ليست هذه العقيدة الخاصة أو تلك، انما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى ان حقيقة كل شيء ممتاز وقوفه مما يكون جديراً باسمى اخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق"⁽³⁾، فالدين يلتزم باعطاء ادلة مسبقة تكون هي الاساس التي تعتمد عليه حقيقة الأشياء، اما الاتجاه الديني فلا يعتمد على ادلة مسبقة تعكس حقيقة الأشياء.

أراد ديوي أن يكون الدين مرابطاً للطبيعة وليس متعالياً عليها، وهذا يتم من خلال رسم مثل أعلى لنا نحاول أن نسير وفقه بإرادتنا لا أن يفرض علينا فرضاً، وهذا هو الإيمان الذي عبر عنه ديوي بقوله "ويجب أن أصف هذا الإيمان بأنه توحيد النفس عبر

(1) راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ت: ملحم قربان، دار العلم للملايين، بيروت، 1963، ص318.

(2) شنيدر، هربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ص 394، نقلاً عن كتاب ديوي ((إيمان مشترك))، ص 28.

(3) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 331، 332.

الإخلاص لأهداف مثالية متضمنة، تتقدم به إلينا المخيلة وتستجيب له الإرادة الإنسانية وكأنها جديرة بالسيطرة على رغباتنا واختياراتنا"⁽¹⁾، وقد ربط ذلك بفكرة الله، إذ اعتبر الله هو العلاقة بين الإنسان ومثله العليا، يحاول تغيير اوضاع الحياة على مقتضاها⁽²⁾، هذا وقد اعطى ديوي لهذه العلاقة أهمية كبير. لأن فكرة الله في نظره بوسعها توحيد المصالح والطاقات المتناثرة الان، وبوسعها توجيه الفعل وتوليد نار العاطفة وضوء الذكاء، وانها مسألة قرار فردي، هل أن المرء يريد اعطاء اسم الله لهذه الوحدة العملية فكراً وعملاً؟⁽³⁾ ويتمخض عن ذلك أن ديوي قد فرق بين فكرتين رئيسيتين، وهما الرأي والمعرفة. ان الفرق بين الاعتقادات المحمولة من قبل والاعتقادات المحمولة بعد توسط السلوك التجريبي، فإن الرأي هو ما يعتقد الناس حول شيء قبل وقوعه، والمعرفة هي اعتقاد بهذا الشيء فيما بعد⁽⁴⁾.

ويلاحظ مما تقدم وجود نزعة تفاؤلية في مفهوم ديوي للدين، هذه النزعة تقتضي السعي والتواصل في تحقيق امكانيات الطبيعة المتاحة الينا، وان يكون الموقف تجاهها موقفاً ايجابياً بناءً، يسعى إلى التطور والرقى في هذه الحياة، والايمان يجب ان يخلص مثلاً أعلى وقد قال ديوي هنا "ان الايمان الديني الذي يتعلق بإمكانات الطبيعة وما يرتبط بها من عيش، سيتجلى عنه - بإخلاص للمثل الأعلى - التقوى نحو الواقع، الذي لن يتنازع الإيمان الديني وإياه فيما يختص بنقائصه ومصاعبه، على العكس سيحضى كل ما كان وسيلة لتحقيق الإمكانيات بالاحترام والتقدير، كما سيظهر بذلك كل ما يتجسد فيه المثل الأعلى، إذا لقي تجسد"⁽⁵⁾.

وهكذا يتضح بأن ديوي لم يرفض الدين بصورة نهائية، بل أراد تخليصه من النظرة الجامدة للعالم، وأراد أن يكون "إحلال الإيمان بنزعات العصر واتجاهاته النشطة الفعالة، محل الفزع منها ومحل بغضها، وتوجيه شجاعة الذكاء إلى المعني بنا، حيث توجيهنا التغيرات الاجتماعية والعملية"⁽⁶⁾.

(1) راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 320، نقلاً عن كتاب ديوي ((ايمان مشترك))، ص 33.

(2) محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 216.

(3) Otto, Max, John Dewey: A common Faith, p 3.

(4) Robbins, J. Wesley, Pragmatism and American Public Religion, p.2.

(5) ديوي، جون، البحث عن اليقين، ص 334.

(6) ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ص 339.

ثالثاً: الإيمان المشترك ((الشائع))

يخلص ديوي إلى حقيقة لا يمكن انكارها أو تغاضيها، ألا وهي أن الدين الحقيقي يجب أن يكون دين الإنسانية جمعاء على اختلاف انماطها، وليس تعددية دينية، ذلك لأن تاريخ الإنسانية عبارة عن نسيج مترابط، عبارة عن تطور تراكمي لما حققته الإنسانية باجمعها، لا يمكن أن يكون كل فرد له تجربة خاصة به معزولة عن الواقع المعاش، هذا "ويتوقف نجاحنا على معونة الطبيعة، الإحساس بكرامة الطبيعة الإنسانية، ديني بقدر ما هو الإحساس بالرهبة والاحترام، عندما يستند إلى الإحساس بأن الطبيعة الإنسانية جزء متعاون في كل أكبر"⁽¹⁾، أن ديوي ينطلق من الواقع لتحقيق المثل الأعلى بموقف ديني، الذي يهدف إلى النجاح والتطور والاستمرارية في هذه الحياة، وليس الانطلاق من مثل عليا نتقيد بها ونسير على ضوئها.

فالاعتقاد المشترك في نظر ديوي هو ممارسة عملية في الإبداع الثقافي، كما يعد نظرة شمولية للمجتمع من أجل النهوض والبناء في معترك الحياة، وعد الاعتقاد بوصفة مسألة ولاء للمثاليات المسقطة خيالاً في الخبرات المتمتع بها على نحو شائع، وتصبح اللوهية وظيفية توحيد المثاليات مع بعضها البعض ومع الظروف الواقعية⁽²⁾.

هذا ويختتم ديوي قوله عن الإيمان "ونحن الذين نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضي السحيق، إنسانية تفاعلت مع الطبيعة، والأشياء الأثمن في حضارتنا ليست من صنع أيدينا، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة، والتي نكون حلقة من حلقاتها، أننا مسؤولون عن حماية تراث القيم الذي استلمناه، ونقله وتعديله ونشره، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تناولاً وأعظم انتشاراً مما تلقيناه، وفي هذا تقوم جميع العناصر لإيمان ديني لن يقتصر على فرقه أو طبقة أو جنس، لقد كان مثل هذا الإيمان في صميم القلوب الإيمان المشترك لبني الإنسان، ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق"⁽³⁾.

(1) راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 321 نقلاً عن كتاب ديوي ((إيمان مشترك)).

(2) Robbins, J. Wesley, Acommon Faith Revisited, p.1.

كذلك ينظر: Robbins, J. Wesley, Religious naturalism ((Humanistic Versus Theistic)), p.1.

(3) ينظر: راندال، جون هرمان، مدخل إلى الفلسفة، ص 322، نقلاً عن ((الإيمان المشترك)). كذلك ينظر: الاهواني، احمد فؤاد، جون ديوي، ص 145، ايضاً نقلاً عن كتاب جون ديوي ((الإيمان مشترك)).

نحو لاهوت بلا إله : المقدس والدين في فكر هيدغر

د. إسماعيل مهنانة⁽¹⁾

لقد دأبت الأدبيات الفلسفية على تصنيف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (M. Heidegger, 1889-1976) في خانة "الوجودية الملحدة"؛ فيما على الفكر المتبصر أن يتجنب كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين، كتلك التي تضع نيتشه وهيدغر في خانة الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر فيلسوفا وجوديا؛ وفكره، كما سنكتشف، لا يمت بصلة إلى الوجودية التي هي فلسفة سارتر وألبير كامو A. Camus، إن مثل هذه التصنيفات المتسارعة لا تنم إلا عن جهل مطبق، وهي تصنيفات صحفية تجاوزتها الآن كل الأدبيات الهيدغرية، إن موقف هيدغر من المقدس والإله ومسألة الإيمان مرتبطة أشد الارتباط بفكره حول الوجود وتاريخه، لقد كان المقدس مصدر قوة وإلهام للإنسان القديم، أما نحن معشر المحدثين فليس بإمكاننا فهم ماهية المقدس بعد اختزاله في الشعائر والطقوس التي هي ذكرى المقدس؛ وتعبّر عن انسحاب الآلهة من العالم، وليس عن حضورها: "لقد وصلنا متأخرين كثيرا عن الآلهة ومبكرا عن الوجود، إن الإنسان قصيدة بدأها الوجود"⁽²⁾. يقول لنا فيلسوف الغابة السوداء.

يبقى صحيح أن هيدغر يسعى إلى تجاوز تفكير الألوهية كما فكّرتها الميتافيزيقا الغربية لحد الآن، لكنه لا ينكر بتاتا الألوهية باعتبارها أفقا لخلاص الإنسان، إن ما ينكره على الإله الأفلاطوني - المسيحي هو كونه إلها أخلاقيا: "إن مفهوم الإله باعتباره قيمة هو الموت الحقيقي للإله"⁽³⁾، أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده مشروطا، وهذا حط من ماهية الإله: "إن إعلان الإله" بوصفه القيمة

(1) أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة قسنطينة، الجزائر.

(2) Heidegger, l'Expérience de la Pensée, in Questions III p. 21.

(3) —, Chemins qui ne mènent nulle part, p319

الأكثر سمواً "هو حطّ من ماهية الإله"⁽¹⁾، لقد كان هدف هيدغر دوماً هو فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود، إن نسيان الوجود يعني كذلك نسيان الاختلاف الانطولوجي، فالمقدس سواء ما تمّ تفكيره داخل براديغم الميتافيزيقا أو ما لم يفكر بعد، ينتمي إلى حقيقة الوجود، ولتأمل ما لم يفكر بعد في الرسالة إلى جان بوفريه: Jean Beaufret.

"... ليس إلا بناءً على حقيقة الوجود يمكن تفكير ماهية المقدس، وليس إلا بناءً على ماهية المقدس يمكن أن نفكر ماهية الألوهية وليس إلا في ضوء ماهية الألوهية يمكن ربما تفكير وقول ما يجب أن تعنيه كلمة إله"⁽²⁾.

والحق أن البحث عن الإله قد ظلّ شوقاً خفياً يحرك فكر هيدغر ولم يبرحه عبر كل مراحلها، فقد بقي التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة فرايبورغ يمارس عليه تأثيراً حاسماً، وباتفاق كل شرّاحه؛ فإن مفهومه "للتزمّن الأصيل" تشكّل في ضوء التجربة المسيحية البدائية للزمن، وأغلب الظن أن هيدغر قد كابد أزمة روحية مريضة تجلّت هالتها العليا في "الوجود والزمان" 1927: إن الدازاين Dasein، أي الوجود الإنساني المتعيّن، ليس إلا هذا التدفق الزماني الممتد بين الولادة والموت، ولهذا فهو دائماً في عجلة من أمره، مستبقاً موته الخاص، ومستسلماً إلى الثروة والفضول التي تحوله إلى موت عام يعني الجميع ولا يعني أحد بعينه، إن المسيحية البدائية وحدها فهمت تناهي الدازاين في هذا التدفق المريع، وهي جاءت بالضبط كأمل ورجاء (خلاص) في وقف هذا التدفق عن طريق الالتزام الأخلاقي، والإيمان الإسكاتولوجي (الآخرة).

بدأ هيدغر سنة 1918 متابعة دروس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية تأويلاً أنطولوجياً، وقدم قراءته حول دروس ياسبرز، ففي رسالة كتبها ياسبرز إلى هيدغر بتاريخ 1 أوت 1921 يقول له: "... لا أحد من الفلاسفة الشباب يهتمني رأيه مثلما يهتمني رأيكم سيدي"⁽³⁾، لقد انطلق هيدغر من تجربة الإيمان المسيحي كما كابدها

(1) —, Lettre sur l'humanisme, op. cit., p. 129.

(2) Lettre sur l'humanisme; Tr, Jean Beaufret, Aubier, p 135: "ce n'est qu'à partir de la Vérité de l'Etre que se laisse Penser l'Essence du Sacré, ce n'est qu'à partir de l'Essence du Sacré que se laisse Penser l'Essence de la Divinité. ce n'est que dans la Lumière de l'Essence de la Divinité que peut être Penser et dir ce que doit nommer le mot Dieu".

(التسويد من عندنا) وهي عدد المقدسات التي لا يزال هيدغر يحصيها.

(3) Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers, Tr. C-N Grimbert, Gallimard, (3) 1996, p 19.

وكما تأولها ياسبرز لتنمية كل مفاهيمه الانطولوجية الأساسية، ويخبرنا غادامير أنه: "في سنة 1920 انقضّ هيدغر على مفهوم ياسبرز عن الطاقة الشريرة وجعله أكثر جذرية في الوقت ذاته"⁽¹⁾، فقد قادت تعليقاته حول كتاب ياسبرز "سيكولوجيا رؤية العالم" إلى تبلور أطروحة "العالم" بوصفه معطى نسبي يتشكل داخل تجربة المعيش كما طرحته فينومينولوجيا هوسرل، ويمكن القول إن مسيحية هيدغر تقوم خلفية لاشعورية وراء عناصر تكوينية كثيرة: "كانت هناك عناصر تكوينية ذات أثر فاعل، فكان ثمة التأثير الذي استمدته من كتابات مارتن لوتر في شبابه، وكانت هناك محاكاته المأخوذة بفكر أوغسطين، لا سيما استغراقه في الإيمان الأخروي الأساسي لدى القديس بولس، فقاده هذا كله إلى أن يرى الميتافيزيقا نوعاً من سوء الفهم للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين يجربهما الإيمان المسيحي."⁽²⁾

ثمة إذن في هذه المرحلة من تكوينه، أي بداية العشرينيات، حضوراً متساوياً لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتجربة المسيحية، لقد قدم محاضراته حول أرسطو سنة 1921 تحت تأثير الفينومينولوجيا، كما قادت المسيحية إلى محاضراته حول اعترافات أوغسطين سنة 1922، وفي إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية بين اليونان والمسيحية، تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول إن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وأن براديجم المسيحية كان استكمالاً لما عجزت الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت هذه الإشكالية حافزاً لمحاضرة "فينومينولوجيا الدين" سنة 1923 وقد لاحظ المسكيني بحق: "أن هيدغر لم يسعى ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البراديجم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن يحرر الفينومينولوجيا نفسها منه"⁽³⁾.

يُعدّ أوغسطين أول من كشف عن البنية الزمانية للنفس عبر مفهومه لـ "تمدد النفس"، فالنفس تتمدد نحو المستقبل تخيلاً، ونسمي ذلك إرادة أو رغبة، وتتمدد نحو الماضي بالتذكّر، ونحو الحاضر بالانتباه ونسمي ذلك إدراكاً، وحده مثل هذا التمدد من شأنه أن يحفظ النفس من الفناء الذي يجرّه عليها دفق الزمانية الأصلية الذي ينساب في

(1) غادامير، طرق هيدغر، (تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد، بيروت، 2007، ص 48.

(2) غادامير، طرق هيدغر، م س، ص 223.

(3) نقد العقل التأويلي، م س، ص 106.

غير رجعة، ورغم ما يعزى إلى الذاكرة عند أفلاطون من حفظ للحقيقة من النسيان، فإن مثل هذا الكشف لم يكن في حيازة الفلسفة اليونانية، ذلك أن التجربة الدينية لليونان لم تكن يوماً محل تفكير فلسفي، بل إن هيدغر يجرؤ على القول إنه: "ليس لآلهة الإغريق أية علاقة بالدين"⁽¹⁾، لقد كانت آلهة اليونان كائنات أسطورية وفلسفية، لا تلزم الإنسان أي إلزام، ولهذا لم يفكر المقدس تفكيراً فلسفياً، وهو ما فكره أوغسطين ولكن في حدوده التاريخية، فقد بقي فكره محكوماً بخلفية لاهوتية تمنعه من الذهاب إلى استجلاء كل أبعاد اللوغوس الهيراقليطي في النفس: "إن هذا اللوغوس المطلق كان في اللاهوت القروسطي ذاتية خلاقة غير متناهية: يظل الوجه المعقول للعلامة مداراً ناحية الكلمة والوجه الإلهيين"⁽²⁾، والكلام لدريدا.

ليست حدود أوغسطين إذن ناجمة فقط عن اتخاذ النفس بنية للزمان، وإنما عن كونه لا يملك استبصاراً أصلياً لطبيعة وجود النفس ذاتها، وذلك أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلا في أفق الأنطولوجيا الحديثة، ورغم ما تزعمه هذه الأنطولوجيا من تجاوز للأحكام الدينية، فإن البنية التولوجية لا تزال تخترق نسق الفلسفة الحديثة قاطبة، ورغم ما يقره هيدغر أنه: "قد حلّ سلطان الوعي والعقل محل سلطة الإله البائدة ومحل نفوذ التعليم الكنسي"⁽³⁾، إلا أنه يعود إلى القول أن المسيحية كانت دوماً مشكلة الفكر الحديث: "إن الفكر الحديث يبدو من حيث خصائصه الأساسية أشدّ إبهاماً وصعوبة بالنسبة لنا، ذلك أن مؤلفات وأعمال المفكرين الحديثين لا تخلو من تعقيد وتقاليدي، وهي تغوص دائماً في جدل يتعلق بالمسيحية"⁽⁴⁾، وبلغت أركيولوجية نقول أن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية والكوجيتو الديكارتي الذي تتأسس عليه كل الفلسفة الحديثة، جاء نتيجة المزاوجة بين "النفس" الأوغسطينية و"اللوغوس" اليوناني، وهو ما يعزز النظرية الهيدغرية التي تقول أن المسيحية كانت الاكتمال التاريخي للميتافيزيقا اليونانية، وأنه ينبغي تفسير وجود النفس، أي اللوغوس في أفق تزمن الدازاين، حتى يتم تجاوز الميتافيزيقا والمسيحية معاً.

(1) Heidegger et E. Finke, Héraclite, op.cit., p. 22.

(2) دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص 113.

(3) Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit., p. 264.

(4) هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 88.

لقد بقيت التجربة المسيحية تلقي بأطياها على فكر هيدغر، في مدونة 1927، عبر مفاهيم الزمانية الأصلية، العناية، العالم، والوجدان... الخ" .. إن "الوجود والزمان" هو ثمرة هذا الحوار بين المنظور الأنطولوجي المنحدر من الميتافيزيقا الغربية والمنظور الوجودي، المهممل في غالب الأحيان من طرف اللاهوت المذهبي، ولكن داخل تجربة الإيمان المعاشة"⁽¹⁾، حتى إن موضوعه العدم في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" يعتبرها الكثير من الشراح نوعا من الإزاحة الأنطولوجية لموضوعه الصحراء الإنجيلية، كما أن النداء شبه الديني إلى أصالة الوجود - نحو - الموت هي الصيغة الأكاديمية لمفهوم "روح الجد" في الميتافيزيقا المسيحية، وحتى فيما بعد، بقي يحده في ذلك إيمانه الراسخ أن المسيحية جاءت لتكشف عن ماهية الفلسفة اليونانية، وتحقق إمكاناتها القصوى، بل يمكننا الذهاب بعيدا في هذا الدرب كما فعل جان غرايش، أكبر شارحي هيدغر الآن، الذي يفترض أن هناك مشروع ثاو في هيدغر الأول مؤداه، أن المسيحية كانت تحويرا تاريخيا أساسيا لكل الدازاين اليوناني حيث تم تأويل التراجيدي اليوناني إلى "امتحان" ديني⁽²⁾، كما يمكن فهمه بسهولة من قصة "أيوب"، وهنا تبدو أطياف كيركغارد واضحة، فمنذ درس 1930/1931 حول فينومينولوجيا الروح لهيجل، وقف هيدغر على الأصل الأنطو-ثيولوجي للميتافيزيقا الغربية، على نحو ممكنه من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية واللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرافة: فالأمر لا يتعلق بمجرد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الأنطولوجيا اليونانية، بل إن الأنطولوجيا اليونانية نفسها تنطوي على ماهية انطو-ثيولوجية منذ أول أمرها، وأن ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي ممكنا، أي أن السمة اللاهوتية للأنطولوجيا لم تتأت من كون الميتافيزيقا اليونانية قد تم تمثيلها فيما بعد من طرف الكنيسة المسيحية وتحولها من طرفها، لقد أتت قبل ذلك من الكيفية التي تم بها تصور الموجود كموجود.

وقد واصل تنمية فرضيته هذه عبر كل كتابات الثلاثينيات، وخاصة كتاب "نيتشه" (1930-40) وقد توج هذا الشوق الخفي بـ "مذهب أفلاطون حول الحقيقة" 1940، الذي لم يحاول فيه قول شيء حاسم بقدر ما دشن فيه القول الفلسفي، وفتح

J.P. Raswenberg, La pensée de Martin Heidegger, Privat, Toulouse, 1971. p. 38. (1)

Jean Greiche, l'arbre de la vie et l'arbre du savoir, pp. 66. (2)

الخطوط العامة لإعادة تفكير أفلاطون في ضوء الحقيقة المسيحية التي ينطوي عليها فكره، وربما نجد عند غادامير الذي أمضى بداية حياته الفلسفية في التمرس على تأويلية أفلاطون، شيئاً من خيوط هذا البحث عن الإله المفقود عند هيدغر، يخبرنا غادامير أن: "العالم لدى أفلاطون (تيماوس)، يصممه إله فنان مهيمن، ومع ذلك، يتحقق هذا العالم من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسؤولة عما هو غير منتظم وعرضي في حياتنا الأرضية، إن السماء وحدها هي الكاملة، وأرسطو يحول هذه الأسطورة الأفلاطونية إلى مفاهيم تشكّل ماهية الطبيعة: هذه المفاهيم هي، المادة وأصل الحركة، والشكل والغاية والزمان والمكان"⁽¹⁾، إن الإله المسيحي قد تشكل في أفق الفكر الأفلاطوني وتمتد جذوره إلى عمق الميتافيزيقا اليونانية، وقد انكشفت مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد ظلت أهمية أرسطو في فهم اللاهوت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين، ففي موضع آخر يستأنف غادامير القول في المسألة: "ما من شك في أن اهتمام هيدغر القديم، الموثق جيداً، بالرسالة المسيحية الأصلية كان الحافز على محاولاته مع أرسطو"⁽²⁾. إن أهمية أرسطو ليست كونه يلقي بسطوته على ليل القرون الوسطى الطويلة وحسب، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة، بل كذلك كونه النافذة الكبيرة التي تطل على القرون اليونانية السابقة عليه واللاحقة له، وحلقة الوصل بين اليونان والمسيحية.

يمكن فهم أولى محاضرات هيدغر حول أرسطو سنة 1922، بشكل أفضل في ضوء آخر محاضراته سنة 1966 بعنوان "فيزياء أرسطو"، حيث يعيد تخريج مفهوم الطبيعة باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، كان اليونان الأوائل يعزون إليه نفس الخصائص والقدرات التي سيعزوها اللاهوت المسيحي إلى الإله: الفيزيوس Phisus هو ما ينمو ويتنشر بذاته، إنه مصدر كل هذه الحركة التي تطبع كل الموجودات، إن الطبيعة علة الحركة في الزمان والمكان، لأن الحركة تفهم هنا كنمو أي تتجه نحو غاية قصوى هي الكمال أو الصورة التي هي غير مفارقة للمادة، وإذا كان الكمال أو الصورة هو العلة الغائية التي تتحرك نحوها بقية العلل (العلة المادية، الصورية، الفاعلة) على سبيل الشوق أو الإنيرخيا، فإن ما أوصل مذهب العلل الأرسطي إلى الدور والانسداد، ومعه

(1) ج. هانز غادامير، بداية الفلسفة، (تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس 2002، ص 108.

(2) غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 354.

الفكر اليوناني قاطبة، هو أن كمال الصورة الذي هو علة العلل؛ يشترط مسبقاً علة تتصور هذا الكمال وتدبر على أساس هذا التصور، إن هذه العلة التي لا يسري عليها مبدأ العلة هي التي جعلت فيزياء أرسطو تحتاج إلى عنصر ما بعد-فيزيائي، وتفتح الفكر على الميتافيزيقا واللاهوت، يقول هيدغر: "معلوم أن العلة الأولى هي الله، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه وها أن فكرنا يدور"⁽¹⁾.

رب دور أراد الفكر اللاحق لأرسطو كسره بالتعالّي، وخاصة الأفلاطونية المحدثّة، فالمسيحية لم تتمثل الفلسفة اليونانية إلا في ضوء الأفلاطونية المحدثّة، بل القرون الوسطى بأسرها لم تفهم أفلاطون وأرسطو إلا كما تأولتهما الأفلاطونية المحدثّة، وهو ما جعل أفلاطون مفكراً متعالياً، وبالنسبة لهيدغر فإن الفلسفة الحديثة لم تنج البتة من هذا الإرث الثقيل، وليس الذاتية المتعالية إلا استجابة لهذا الإرث؛ يقول لنا غادامير: "أن الأفلاطونية المحدثّة، كما نسمي هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل أفلاطون مفكراً متعالياً، وكان هذا المفكر أيضاً هو أفلاطون القرن التاسع عشر."⁽²⁾، وعلى هذا؛ فعلى كل هيرمينوطيقاً مقبلة أن تعيد تشكيل تصور جديد لتاريخ الفلسفة الغربية وخاصة في علاقتها المعقدة مع المسيحية والأفلاطونية المحدثّة، ثمة ثورة هيرمينوطيقية دشنها هيدغر بمفهومه للبنية الأنطو-تيولوجية للميتافيزيقا الغربية والتي يجب تفكيرها دوماً داخل الاختلاف الانطولوجي: "تنحدر البنية الأنطو-تيولوجية للميتافيزيقا من انتشار الاختلاف"⁽³⁾.

تنمحي المواجهة بين الانطولوجيا الميتافيزيقية واللاهوت الوجودي؛ شيئاً فشيئاً أمام مواجهة تاريخية بين مفكرّي اليونان والميتافيزيقيين المتأخرين، هيجل ونيتشة: لاهوتي موت الإله، ومن هنا تتأتى ضرورة تأويل نيتشة وهيجل وهولدرلين، إن مناظرة هيدغر مع نيتشة تهدف في الأساس إلى قطع شوط مهم مع الميتافيزيقا من أجل فسح المكان لقدم الآلهة، الآلهة التي كانت تجربة هولدرلين الشعرية كلها تعبيراً عن فرارها، فمن "الفن باعتباره إرادة قوة" (الكتاب الأول في تأويل نيتشة) إلى محاضرة "الفن والمكان" يحاول هيدغر فسح المكان عبر الشعر الذي يسمّي المقدس: "فسح

(1) هيدغر، مبدأ العلة، مصدر ساق، ص 34

(2) غادامير، بداية الفلسفة، م س، ص ص 76-77

(3) Heidegger, Identité et Déférence, in Question I, Op. Cit. p. 305.

المكان، إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور للإلهي الذي طالما تأخر"⁽¹⁾، يسمي هيدغر هذا الإله في "المساهمة في الفلسفة" بالإله الأخير، فما هو الإله الأخير وفيما يختلف عن الآلهة الأخرى والإله المسيحي على الخصوص؟

يعرّف هيدغر الإله الأخير بأنه: "الأخر تماما إزاء الآلهة التي قد - كانت، وبخاصة الإله المسيحي"، إن الإله الأخير هو ما يستنفد فضاء المقدس الذي عجز إله المسيحية عن استنفاده بسبب الإفراط في عدميته، وهو معنى "موت الإله" لدى نيتشه، إن الإله الأخير ليس إلهاً أخلاقياً لأنه لا يأمر ولا ينهى فهو إله الشعر وليس إله الوحي، ولهذا فهو إله التناهي في مقابل لانهاية الإله المسيحي، الإلهي عند هيدغر هو فضاء طوبولوجي للظهور والإشراق، أو الفرار والعودة كما يقول هولدرلين، يقول بوفريه: "الآلهة عند هيدغر ملائكة بوجهة نظر هولدرلينية"⁽²⁾. إن سلسلة البانثوسيات panthéismes التي أنتجت العصور الحديثة من اسبينوزا إلى هيجل إلى موت الألوهية لنيته، يعتبرها هيدغر تخريجات "علمانية" مختلفة للإله المسيحي الأخلاقي في أفق الحداثة الفلسفية، في حين أن تجاوز ميتافيزيقا الحداثة يقتضي فتح الفضاء لعالم الآلهة مختلفاً، يقول آلان تورين: "إذا كانت الحداثة تقوم على الفصل بين الماهيات والظواهر وإذا كان الفعل التقني والعملي يختص فقط بالظواهر، كان مجالنا الثقافي والسياسي بالضرورة مجالاً لتعدد الآلهة، بما أن وحدة التفسير العقلاني للظواهر تكون منفصلة عن عالم الآلهة الذي لم يعد له من الآن فصاعداً أي وحدة"⁽³⁾.

والحق أنه منذ دروس 1931 حول "فينومينولوجيا الدين عند هيجل" تحول هيدغر جذرياً عن "الإلحاد المنهجي" الذي ميّز "الوجود والزمان" وبدأ يأخذ مسألة الألوهية مأخذ الجد إلى أن أخرج مفهوم "الإله الأخير" في "المساهمة في الفلسفة" 1938، وقد بين غادامير الموقف الديني لهيدغر بصورة حاسمة حيث يقول: "... أود أن أبين أن فهم هيدغر بوصفه مفكراً ملحدًا، إنما هو سوء فهم يستند فقط إلى فهم سطحي"⁽⁴⁾. هكذا

(1) Heidegger, l'Art et l'Espace, in Questions IV, Op. Cit. p 273

(2) J. Beaufret, Entretiens, Op. Cit. p 171

(3) آلان تورين، نقد الحداثة (تر: أنور مغيث) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 252

(4) غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 343

يبقى فيلسوفنا متعذر عن كل تصنيف، لقد أراد هيدغر شق طريقه خلف كل الانتماءات والنزعات والعقائد، فوجد نفسه مفتوحا على كل الاتهامات وأشكال التنبّي، بل أن ثمة من يرى فيه المفكر الذي جمع كل التيارات المناقضة في قبضة واحدة، ففي نص متحامل لكارل لوفيت K. Lowit في يصف هيدغر أنه: "يسوعي (جزويت) بحكم التربية، وقد أضحى بروتستانتيا بالتمرد، مدرسي دوغمائي بفعل دراسته؛ وبراغماتي وجودي بالتجربة، لاهوتي بالتقليد؛ ولكنه ملحد كباحث، لقد أنكر تكوينه متنكر في زي مؤرخ، وجودي مثل كييركغارد؛ ولكنه مع إرادة النسقية الهيجلية، بقدر ما هو جدلي المنهج أصلا في الأفكار، جذري في أسئلته؛ ولكنه متواطئ مع الأشياء اليومية"⁽¹⁾.

العهد وإقامة الأربعة

يتفق معظم شراح هيدغر أن سنة 1936 هي سنة التحول الكبير لفكره من الانطولوجيا الأساسية نحو حقيقة الوجود، فهي سنة بداية فكر العهد Ereignis الذي أسفر عنه المنعرج الهيرمينوطيقي، وهو محاولة جذرية في التفكير ما وراء الفكر التصوري واللغة الميتافيزيقية: "العهد Ereignis هي الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936"⁽²⁾، يقول هيدغر، نشير أنه لا يوجد مقابل عربي لكلمة Ereignis ولا حتى في اللغات الأوروبية الأخرى، حرفيا يعني "الحدث" أو الحدوث، ولكنه حدث محروم من صفة التكرار لأنه ينتمي إلى تزمّن الوجود، فهو إذن حدث خاص ومخصوص Das Eigen، ولذلك هناك من يترجم الكلمة بالحدث الخاص، إنه حدث الالتقاء القدري بين الوجود والزمان في إضاءة الدازاين Dasein، فهو إذن نوع من "العهد" والتعاهد تم بين الزمان والوجود في انفتاح الدازاين نقطة تقاطعهما وثمرّة تعاذهما، وهو ما جعل كلا من "فتحي المسكيني" ومحمد محجوب يقترحان كلمة العهد؛ عربية قرآنية ﴿... إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34]. يقول محجوب: "أن يكون الوجود عهد إذن: فليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالإنسان إلى الوجود مقاما له، وبالوجود إلى الإنسان راعيا له"⁽³⁾. فالإنسان في نهاية التحليل يتعين بالقرب من الوجود بوصفه

(1) Karl Lowith, ma Vie en Allemagne avant et après 1933, Hachette, 1988, p 63-64

(2) المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 35

(3) محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 63

حارسا للوجود من الانطفاء والسقوط في صمت الموجود، فمعنى الرعاية والحراسة هو المقام الذي يكون فيه الإنسان إضاءة لحدث الزمن؛ وبالتالي متلقيا لهبة الوجود، يخبرنا هيدغر أن: "الزمن ليس من صنع الإنسان والإنسان ليس من صنع الزمن، لا يوجد هنا صنع لا يوجد هنا فعل"⁽¹⁾، ثمة إذن هبة وتلقي، وتعيّن وهي معاني العهد، إن العهد هو آخر التخريجات التي يريدها هيدغر أن تتجاوز الميتافيزيقا بتجاوزها الوجود نفسه: "... إن تجاوز الميتافيزيقا هو الحدث المستحوذ Ereignis الذي بداخله يتم تجاوز الوجود نفسه"⁽²⁾. يتضمن العهد إذن؛ الوجود بوصفه هاوية بلا قرار، بلا عزم، الوجود كنسيان وغياب للأساس، وهو ما يعزز ترجمة الـ Ereignis بالعهد على مسار الآية القرآنية المتضمنة لكل معاني العهد: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسَىٰ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: 115].

لنعاود التسأل عن وجود الموجود: أن يوجد الموجود يعنى أنه يحضر للإنسان، يحضر في أفق الدازاين Dasein (الوجود الإنساني)، وهنا ليس الدازاين هو من يتقدم نحو الموجود لأن الدازاين مقذوف منذ البدء خارج ذاته، مقذوف بوصفه ليس ذاته، بل أن الموجود يتقدم بموجب حركة التخارج التي من شأن الدازاين، وهي الحركة التي يتحدد بها الدازاين باعتباره "ليس ذلك الموجود.."، إن الموجود ينتشر في هذه الليسية: "الوجود: السماح بالانتشار - في - الحضور.. الانعتاق من المنسحب، الوجود: المنح، ما ينعطي"⁽³⁾، الوجود هو منح الموجود لذاته في أفق الدازاين، وهنا نتساءل عن طبيعة الأفق الذي يفتحه انتشار الموجود بالقرب من الدازاين، إن العصور الحديثة بقيت تتصور الأفق في معنى المقولات الكانطية وخاصة الزمان والمكان، وهي صور قبلية تقوم بهما الذات على منوال ما، في حين أن الأفق مفكرا في ضوء العهد يعني أن الزمن الدازاين خارج ذاته يفتح فسحة حرة يتلقى داخلها هبة الوجود: "... الأفق هو الفسحة La contrée التي تفتح لحضور الأشياء أمام الأشياء"⁽⁴⁾. وما يهم هنا هو أن الفسحة التي يفتحها الزمن تكون حرة رغم أنها محكومة بأبعاد الزمن ومقامات التوقع

(1) Heidegger, Questions IV, op. cit., p. 36

(2) Heidegger, Essais et Conférences, op. cit., p. 82.

(3) Heidegger, Temps et Etre, in Question IV, op. cit., p. 199.

(4) Heidegger, Sérénité, In Questions III, Op. Cit. p 155

والانتظار والنسيان، تستمد الفسحة حريتها من كون التزمّن يتخارج من دون هدف أو معنى، وهي الحرية التي تجعل 'الفهم' أو الحضور والإقامة ممكنين: "... فسح المكان يعني جلب الحر، المنفتح، المكاني، من أجل إقامة وسكن الإنسان"⁽¹⁾. إن المكاني هو ما يفتح المكان، وليس المكان سابقاً أو متعالياً، فأن يتخارج الدازاين ويتحدد باعتباره "ليس هو..." يعني أن يكون في حالة انتظار بدائية وأصلية، إن التخارج تزمنا هو التوجه مستقبلاً بشكل بدئي: "... العلاقة بالامتداد الحر هي الانتظار، والوجود - في - الانتظار يعني: أن نترك للنخرط داخل انفتاح الامتداد الحر"⁽²⁾.

يوجد داخل هذه العلاقة وحدها كل ما هو إنساني، أي كل ما ينتمي إلى الدازاين في علاقته بالإلهي، الإنسان هو البعد الإلهي في الدازاين وليس كل الدازاين، لأن الإنسان هو أفق الظهور الوحيد، أي أفق الفسحة: "... فسح المكان: إنه إخلاء المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب الآلهة كذلك، حيث الظهور الإلهي الذي طالما تأخر"⁽³⁾. الفسحة إذن هي ما ينفّث من الأرض على السماء بدخول الدازاين إلى قلب الموجود، إن كل ولادة جديدة لدازاين ما؛ هي انفتاح لثقب الإضاءة في الأرض المغلقة للموجود، انفتاح للأرض على السماء، وكل نهاية هي انغلاق للأرض على السماء، وبين الولادة والموت يحمل القانون موتهم الخاص تزمناً: "... عندما نقول الأرض.. عندما نقول السماء.. أو عندما نقول القانون أو الإلهيون نفكر سلفاً في الثلاثة الآخرين إلا أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة"⁽⁴⁾. الموت إذن هو سر كل انفتاح للأرض على السماء، وهو سر إقامة القانون في بعد الإلهي، لأن الموت هو إمكانية ألا تكون هناك إمكانية: "... إن الموت من حيث هو نهاية الدازاين، إنما هو إمكانه الأخص، الخلو - من - العلاقة واليقين، وبما هو كذلك، اللا متعين الذي لا يتجاوز"⁽⁵⁾. الكائنات الأخرى لا تموت بل "تفسد"، فالإنسان وحده يموت لأنه يحمل موته الخاص منذ الولادة، وهو يتخارج تزمناً بهذا الموت - في - حركة، إن التخارج هنا يكون كلاماً أي لغة وتعبير، ولهذا يسقط الإنسان بموجب هذا التعبير المتخارج

Heidegger, l'Art et l'Espace, In Questions IV, p 272 (1)

Sérénité, p 163 (2)

l'Art et l'Espace, p 273 (3)

Heidegger, bâtir, Habiter, Penser, In Essais et Conférences, Op. Cit. p 177 (4)

Etre et Temps, p. 258. (5)

كل رؤيته للعالم تحت تجربة الموت، إن كل أشكال الثقافة والفن والدين والفكر التي أنتجها الإنسان تنتمي إلى هذا التعبير Ex-pression (أي الضغط المتخارج)، والضغط هو قلق الموت، يقول هيدغر: "...الإنسان وحده يموت وذلك بشكل متواصل طالما بقي على الأرض تحت السماء، أمام الإلهيين"⁽¹⁾.

إذا كانت هناك من إتيقا (فلسفة أخلاق) يمكن ترتيبها حول فكر الوجود؛ في هذا الزمن التقني فيجب أن تنطلق من معنى الإقامة، ورغم ما يميز فكر هيدغر معاداة للتنظير، فإن إتيقا الإقامة تتوجه هنا في صباح إيكولوجي جديد يحاول إناطته بالوجود الإنساني: "...إن السكن هو بالأحرى دائما إقامة عند الأشياء، إن السكن كصيانة يحفظ الرباعي في ما يقيم عنده القانون في الأشياء"⁽²⁾. الصيانة، أو رعاية الوجود هي مهمة "المستقبلين" داخل هذا العهد الرباعي، يبدو أنه فقط وبعد أن تتجاوز البشرية خلافاتها الداخلية، وصراعاتها الضيقة وحروبها التي لا طائل من ورائها، بعد أن تتجاوز بشريات الأرض هوياتها المصطنعة والقاتلة؛ بعدها فقط يأتي المستقبلين لتدارك الخطر الذي يهدد الأرض؛ لأن الخطر سيبلغ درجة لا يستثنى فيها أحد، وهنا يتوجب على الإنسانية توحيد الصف: "صيانة الرباعي، إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانين، هذه الصيانة الرباعية هي الماهية البسيطة للسكن"⁽³⁾، ربما يبدو هذا الكلام يوتوبيا لغير المستقبلين، لنا نحن "الإنسان الأخير"، لكننا نحن لم نعد أحد... أنت أخيرا صاح لأنك لا أحد...، إننا إنسان نهاية الميتافيزيقا الذي يفقد كل صبح جديد شيئا من هويته، إن الدازاين المقذوف عرض الجماهير يفقد وجوده الأصيل، ويغدو وجهها بلا ملامح، لقد أبدع هيدغر أيما إبداع في وصف ملامح "الإنسان الأخير" في معرض تحليله للروتينية اليومية للإنسان المعاصر، إنسان الجماهير، الإنسان الأخير، يفقد هويته الثقافية والدينية والإثنية؛ ويتجه رأسا نحو الهجنة، من حيث لا يشعر ومن حيث لا يرغب، لنقرأ عن "آلة الحرب المرحلة" كما وصفها دولوز، أو عن هجنة إدوارد سعيد، وما نراه اليوم من عودة ارتكاسية نحو الهويات الدينية والإثنية؛ يشهد في العمق على موت هذه الهويات، إننا نتمسك بما نحس أننا نفقده، ولا تبعث إلا الأشياء

bâtir, Habiter, penser, in, Essais et Conférences, op. Cit. p 178 (1)

Ibid., p. 179. (2)

Ibid., p. 183 (3)

الميتة، المستقبلون سيتجاوزون كل هذا للإقامة البسيطة في العهد: "ال Ereignis هو أكثر اللاظاهر لا ظهوراً، أكثر البسيط بساطة، أكثر القريب قرباً والبعيد بعداً الذي نقيم فيه نحن الفانين مدى الحياة"⁽¹⁾. يقول فلّاح مسكريش مارتن هيدغر.

يوجد الإنسان مترمناً؛ وبذا هو يشهد على موته ويفتح بتزمنه فسحة تكون عالمه؛ إن الإنسان الأخير يمنح للفسحة اسماً لكي يبدأ في تشكيل هويته، لتتذكر مع فيكو Vico أن التاريخ يبدأ حينما تبدأ مجموعة من الأفراد في ربط وشائج حميمية مع المكان.. حيث تتشكل خلفية إدراكية للعقل يقيس بموجبها الأشياء ويسميها/ ليفي ستروس/... يتكلم باشلار في "جماليات المكان": "... أنه داخل المنزل يكتسب حساً بالألفة والحميمية والسرية والأمان وهمي أو حقيقي، وما يضيف عليه من قيمة تخيلية أو مجازية تجعله أكثر أهمية بكثير.. "[جماليات المكان]، بينما الفسحة ليست من تسمية أحد: "يبدو أن الفسحة ولكي تكون كذلك يجب ألا تكون من تسمية أحد"⁽²⁾. إن التزمن يفتح المكان داخل عالم الإنسان، المكان إذن في فكر هيدغر، هو بالضبط البعد الرابع من أبعاد الزمان: "الزمن الحقيقي رباعي الأبعاد" يقولها هيدغر بكل طمأنينة: "... هكذا، إلى الزمان الحقيقي ينتمي ما اعتدنا على تسميته البعد: la Dimension"⁽³⁾.

لتتذكر كذلك أن ترمّز الدازاين يكون كلاماً، فالكلام يرتب إقامة القانون، ولهذا يكون المستقبلون أقل كلاماً: "اللغة هي ما يمكن الانفتاح للمجال؛ حيث الإنسان يسكن بيت العالم المقام في الأرض وتحت السماء"⁽⁴⁾، سيكون حينها قيمة حقيقية لكل ما يقوم به الإنسان، لأن الإقامة ستحفظ تحت نداء الشعراء، وكل ما ينمو حول الإنسان يرنو من أجله: "... النمو يعني الانفتاح على شساعة السماء، ولكنه كذلك انغراس الجذور في الأعماق الغامضة للأرض... إن كل ما هو حقيقي وأصيل لن يصل إلى النضوج ما لم يصل الإنسان إلى نداء السماء الأكثر سموّاً.. وأن يبقى في نفس الوقت تحت حماية الأرض التي تحمل وتنتج"⁽⁵⁾، إن كل ما يفتح فوق الأرض وتحت السماء يشهد على هذه الإقامة: "ففي الإزهار الذهبي للشجرة تسود الأرض والسماء، الإلهيون

(1) مارتن هيدغر، كتابات أساسية (تر. إسماعيل المصدق)، القاهرة، المجلس الأعلى للترجمة، ص 175

(2) Heidegger, Sérénité, op. cit., p. 162.

(3) Temps et Etre, in Questions IV, p. 212.

(4) Heidegger, Hebbel, l'Amie de la Maison, In Questions III, op. cit., p. 64.

(5) Martin Heidegger, Le Chemin de Compagne, In Questions III, p 12.

والفانون، في إطارهم يتوحد العالم، لم يعد "العالم" كلمة ميتافيزيقية⁽¹⁾.

يبدو أن هيدغر يبحث في كتاباته المتأخرة عن معنى غير ميتافيزيقي للعالم، معنى يخلو من إرادة القوة التي كانت توجه تاريخ الغرب طيلة خمسة وعشرين قرناً، سيقف المستقبلون مشدوهين أمام عالمهم، دون محاولة تسخير أو السيطرة على الأرض واستنفاذ سرّها، سيقفون في سكونية ويحيون لهذه السكونية: ".. السكونية: Gelassenheit إننا نتكلم عن الروح المعادلة لحضور الأشياء"⁽²⁾، يبدو إنسان الميتافيزيقا مهووس بالتملك، ولهذا فهو يحس دوماً بقلق الانفصال الذي يربطه بأشياءه، وهذا القلق هو مصدر تنامي حاجاته الزائفة وعبوديته لها، كما رأينا في مقاربتنا لماركس، قلق الحاجة هو مصدر غربة الدازاين، وهي الغربة التي تمنعه من رؤية الأشياء على حقيقتها، ولهذا يعلن هيدغر أنه: "... وحدها مساواة الروح أمام الأشياء والفكر - أي السكونية - تفتحنا على السر الذي يمكننا ألاّ نسقط أبداً من السماء"⁽³⁾. ويواصل رسم المسارات التي يفتحها فكر السكونية أمام الإنسان، وأن يكون الإنسان هو الرهان الأول والأخير للفكر؛ وهذا لا يقدم أي مسوّغ للتقهقر نحو النزعات الإنسانية، بل يتوجب الانفتاح على ماهية الفكر بما هو فكر دون إحالته إلى الإنسان، حينها، يقول هيدغر، تستيقظ فينا مساواة الروح: و"حينما تستيقظ فينا مساواة الروح أمام الأشياء التي يفتح الفكر على سرّها، نستطيع حينها أن نأمل في الوصول إلى درب يأخذنا نحو أرض جديدة، إلى أرضية جديدة، على هذه الأرضية يستطيع خلق الأعمال الدائمة: التجذّر من جديد"⁽⁴⁾.

لقد بدأت فلسفة هيدغر مغرقة في الأكاديمية والصرامة المنهجية، وانتهت إلى الشعرية بل وحتى الصوفية، وعلى مدار ستين عاماً من التأمل المتواصل، كابد خلالها كل أشكال الفكر الممكنة، كل الدروب المطروقة والمسدودة، كما يسمّيها؛ وانتهى إلى مشهد غروب قرمزي اللون، متسائلاً عن مصدر النور.. وسر الكينونة، ومستسلماً لسكونية المشهد، يقول غروندين: "في هذه الأيام نجد أن كل الفلسفة الهيدغرية التي يمثل المنعطف ذروتها تبدو كتأمل في إقامة الفانون الموسومة بالانفتاح على سر الكينونة"⁽⁵⁾.

Heidegger, Acheminement vers la Parole, (tr. J. Beaufret) Gallimard, 1976, p. 26. (1)

Sérénité, op. cit., p. 143. (2)

Ibid., p. 147. (3)

Ibid., p. 181. (4)

J. Grondin, Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger, P.U.F, 1987, p. 112 (5)

الممارسة والاعتقاد

حفريات في الثقافة الدينية عند ميشال دو سارتو

د. محمد شوقي الزين⁽¹⁾

إنّ سؤال الدين من أعوص الأسئلة التي تواجه الباحث، ليس فقط كموضوع للدعاسة، ولكن أيضاً كثقافة في الانتماء. قد يكون الباحث داخل ما أسمّيه "الإحاطة الدينية" مرتبطاً بها بنوع من "العقد" الرمزي، يَسْبَح فيها ويُسَبَّح بها، يدعو إليها وينافح عنها؛ أو العكس، قد يكون خارج هذه الإحاطة، يراقبها ويتفحصها، يدرسها ويسعى لفهمها، أي يجعل بينه وبينها مسافة، إبستمولوجية ونقدية، للوقوف على نظام تكوّنها ونمط اشتغالها. وتكمن المعضلة في مقارنة الدين في هذه الحافة بين الانتماء وعدم الانتماء، بين الداخل والخارج، ويقول دو سارتو بصريح العبارة أنّ "الديني يُقلق ويشير الفضول أكثر من أن يثير الهيبة أو الإذعان"⁽²⁾. ففي هذه العتبة بين الإذعان لتصوّر ومعالجة خطاب، بين الانتماء إلى ثقافة وقراءة ظاهرة، تكمن صعوبة مقارنة الدين. إذ هناك نمطان في المعالجة: 1- دراسة الدين كهوية ينتمي إليها الباحث ويعقد أواصر رمزية وعاطفية وثقافية معها وتكون دراسته له هو ترميم للهيكل وإصلاح للمبنى وأقلمة للخطاب؛ 2- دراسة الدين كموضوع يعالجه الباحث في مختبر أفكاره وأدواته التقنية باللجوء إلى المقاربة النقدية والمقارنة التاريخية. إذا أخذت مثال دو سارتو، فهو يقع على الحافة بين "الانتماء" و"النقد"، فيشكّل بذلك تقاطعاً (*chiasme*) بين الوجود داخل الإحاطة والتحرّر الفعلي من قبضتها.

فكيف يمكن التوفيق بين الانتماء إلى إرث ديني مثقل بالتاريخ وبالذاكرة، الجريحة والحرجة، واتّخاذ موضوعاً للقراءة العلمية بالأدوات النقدية والتأويلية والتفكيكية؟ لفهم هذه الحافة التي يقف عليها الباحث، وأخصّ هنا بالذكر ميشال دو سارتو، ينبغي رؤية كيف

(1) استاذ الفلسفة في جامعة بروفونس - فرنسا.

(2) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، باريس، منشورات سوي، سلسلة محاولات، 2003، ص 25.

تطوّر الرجل في مساره الفكري والأكاديمي. إذ كان ينتمي إلى "الحركة اليسوعية" منذ 1950 وحتى وفاته سنة 1986؛ وطلباً من الحركة، قام ببحث معمّق في تاريخ اليسوعيين منذ نشأتهم مع القديس إيناسيو دو لويولا (1491-1556) وحتى أفول حركتهم في القرن الثامن عشر. وانصبّ اهتمامه على نماذج فرنسية، أمثال بيير فافر (1506-1546) حيث خصّص له رسالة في الدكتوراه بقراءة نقدية لمذكرته⁽¹⁾، ثم الطبعة النقدية للإرشاد الروحي للقديس يوحنا يوسف سورين (1600-1665) ولمراسلاته، أحد أعلام العرفان في بوردو الفرنسية⁽²⁾؛ بالإضافة إلى كل الحلقات الدراسية التي زاولها دو سارتو في ميدان علم اللاهوت والعرفان والفلسفة واللغات القديمة (اللاتينية، الإغريقية، السريانية). وعكوفه على إخراج مراسلات يوحنا يوسف سورين ربطته بالتحليل النفسي لما تنطوي عليه النصوص العرفانية من ذخائر نفسية ثمينة في علم الأحوال، فأسس سنة 1964 مع جاك لاكان "المدرسة الفرويدية الباريسية". كما أدار عدّة مجلّات تابعة لحركة اليسوعيين، ومن بينها "كريستوس" (*Christus*) و"دراسات" (*Études*)، بالإضافة إلى كونه كان عضواً في اللجنة الاستشارية لمجلة "الروح" (*Esprit*) و"مجلة علم الدين" (*Revue de science religieuse*)، و"مجلة تاريخ الروحانية" (*Revue d'histoire de la spiritualité*). وأخيراً تعيينه كأستاذ في "الأنثروبولوجيا التاريخية للمعتقدات" في "المدرسة العليا في الدراسات الاجتماعية" (باريس) ابتداءً من يوليو 1984. إنّ هذه الشذرات في سيرة حياة كاتبنا تبين المكانة الكبرى التي حضي بها سؤال الدين في مشواره الفكري، أولاً كمنخرط فاعل في قراءة تاريخ التكوين الثقافي والتشكيل السياسي، وثانياً كناقذ حاسم في تبيان مسارات التطوّر وفترات القطيعة والفطور. كثيرة هي الدراسات التي دوّنها دو سارتو حول مسألة الدين، في جذوره الرمزية

(1) بيير فافر، مذكرة، ترجمة وتحقيق وشرح ميشال دو سارتو، باريس، 1960، 458 صفحة.
Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, 1958, (coll. "Christus", 4), 458 p.

(2) يوحنا يوسف سورين، الإرشاد الروحي من أجل الكمال، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، باريس، ديسلي وبروفر، 1963، 330 صفحة؛ يوحنا يوسف سورين، مراسلات، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، تصدير جوليان غرين، باريس، ديسلي دو بروفر، 1966، 1828 صفحة.
Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963 (coll. "Christus", 12), 330 p; Id. *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau, préface de Julien Green, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, (coll. "Bibliothèque européenne"), 1828 p.

والتاريخية، وفي علاقته بالحدائث والسياسة والثقافة. لا يمكن استنفاد كل أفكار كاتبنا للوقوف بدقّة على كل المجالات التي يعطف عليها الدين أو يتشابك معها، لأنّ هذا الأمر يتطلّب مقالات متعدّدة؛ لكن سأكتفي في هذا المقال، وفي هذا المقام، بتقديم خطوط عريضة في المسألة الدينية بالتركيز على العلاقة بالتاريخ كحديث عن النشأة، والعلاقة بالسياسة كحديث عن نمط الاشتغال والاستعمال، والعلاقة بالوحدات الفكرية المضاهية للدين، المقتربة منه أو المبتعدة عن مؤسّساته، وعنيّت بذلك الممارسة والاعتقاد. معظم كتابات دو سارتو في الفترة الأولى من حياته كانت تدور حول الدين كما يشهد على ذلك تحقيق النصوص لبيير فافر ويوحنا يوسف سورين، ثم في قراءة التاريخ الروحي لحركة اليسوعيين انتهى بإصدار سنة 1982 الجزء الأوّل من كتابه الحكاية العرفانية؛ ثم في ربط هذا التاريخ الروحي بالتاريخ السياسي مع كتابة التاريخ (1975)، والكتاب الهامّ الذي أصدرته بعد وفاته رفيقة دربه السيّد لوس جيار تحت عنوان مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان (2005).

بالإضافة إلى دراسات متفرّقة حول علاقة الدين بالعالم الحديث والمعاصر، وعلاقته بأصوله وجذوره، ومعضلة اتّخاذه كموضوع للبحث العلمي، وهذه الدراسات المتفرّقة مجموعة في كتبه الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف (1969)؛ المسيحية المتشظية (1974)؛ وهن الاعتقاد (أصدرته لوس جيار سنة 1987). إنّ هذه اللوحة البيوغرافية والمرجعية تساعدنا على الإلمام بالموضوع ووضع الكاتب في سياق نشوئه المعرفي وارتقائه الفكري؛ وتتيح لنا تكوين فكرة عن الدين انطلاقاً من المحاولات الأكاديمية أو الصحفية التي رافقته خلال هذا النشوء والارتقاء. قبل الولوج في شبكة الأفكار والمفاهيم التي وظّفها كاتبنا في مقاربة الحقل الديني، من الأولى التطرّق إلى العتبة اللغوية لفهم المقصود بالدين في اللسان العريق.

حضرّيات لغوية في الدين: من الجوهر إلى الموضوع

إنّ أيّ قاموس يعرف الدين على أنّه مجموعة من المعتقدات والشعائر التي تعبّر عن علاقة الإنسان بالإله وبالمقدّس⁽¹⁾. ويربطه شلايرماخر بالفلسفة كحكمة إلهية

(1) طالع مثلاً: جيانّي فاتيمو وآخرون، دائرة المعارف الفلسفية، الترجمة الفرنسية، المكتبة الفرنسية العامة، باريس، منشورات كتاب الجيب، 2002، ص. 1411

لها علاقات متينة بالميتافيزيقا والأخلاق دون اختزاله إلى هذه المباحث⁽¹⁾. وترتبط المفردة *religion* أو باللاتينية *religio* بجذرين لاتينيين مختلفين: الجذر الأول الذي أخذ به شيشرون وهو *relegere*، ويعني به مراقبة الشعائر تجاه الآلهة⁽²⁾؛ والجذر الثاني اقترحه لاكتانتيوس في موسوعته المؤسسات الإلهية هو *religare* ومعناه الرابط الذي يصل الإنسان بالآله. فهو ينتقد فكرة شيشرون ويقرر بأن الدين هو: "الواجب الوثيق والضروري الذي يربطنا بالآله، ومن هنا أتت كلمة الدين. فهو لا يأتي من الفعل *relegere* كما أول شيشرون في طبيعة الآلهة [...] إن إسم الدين يأتي من الصلة التي تربطنا بالآله: فالتقوى تربطنا به وتفرض علينا أن نعبده كما نخدم السيّد أو نخضع للأب. ولقد فهم ذلك لوكرتيوس عندما قال بأنّه يفكّ عُقد الدين"⁽³⁾.

إنّ دلالة شيشرون تحيل إلى الأداء (الممارسة الشعائرية)، ودلالة لاكتانتيوس إلى الصلة (الرابط المتعالي). إذا أخذنا بهاتين الدالتين، فيمكن القول أنّ "الصلاة" (ممارسة وصلّة) هي التي تشكّل جوهر الدين، حتى وإن كان الاعتقاد متضمناً فيها كعلاقة نفسية، ذاتية، باطنية. من الواضح أنّ التمييز بين الفعل *relegere* الذي أخذ به شيشرون والفعل *religare* الذي استعمله لاكتانتيوس يبرز أنّه من قيام فلاسفة كانت لهم رؤية برّانية على الشرط الديني؛ وقاموا على إثر ذلك بتحديد ارتحال المصطلح في الثقافة المسيحية. ينبغي التوكيد، من جانب آخر، على أنّ الفعل *relegere* معناه "الجمع" وأراد به شيشرون الجمع بين الشعيرة والشريعة إذا صحّ التعبير، لأنّ الفعل اللاتيني *relegere* معناه أيضاً "إعادة القراءة من أجل الفهم"، فهو يكتسي قيمة تأويلية

(1) فريديريك شلايرماخر، في الدين، الترجمة الفرنسية لبرنار ريمون، باريس، منشورات فان ديرن، 2004، ص 25.

(2) شيشرون، في طبيعة الآلهة، 2، فقرة 8.

Cicero, De Natura Deorum, II, § 8: "religio, id est cultus deorum".

(3) ليسوس لاكتانتيوس، المؤسسات الإلهية، مجلد 4، فقرة 28. والملاحظ أنّ اللجوء إلى لوكرتيوس يوضّح العلاقة اللغوية بين العُقدة والعقيدة، أي عُقدة الرابط أو الجبل المتين الذي يربط الإنسان بالآله. Lucius Lactantius, Divinae Institutiones, Liber Quartus, § 28, "Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo, qui in libro de Natura deorum [...] diximus nomen Religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit, et pietate constrinxerit; quia servire nos ei ut domino, et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait, religionum se nodos exsolvere".

(هيرمينوطيقية)، ومعلوم أن القراءة هي الجمع بين الحروف والكلمات لتشكيل وحدة دلالية ينتم عنها النص. وهذا المبحث التأويلي سيكون له دوراً بارزاً في العصر الحديث مع الإصلاح البروتستانتي ومع فلاسفة التأويل مثل شلايماخر في طريقة ترجمة الأنجيل وفهم مقاصدها.

لكن ذهب لاكتانتيوس نحو فكرة مغايرة باعتماده على الفعل "ربط" (*religare*) وليس "جمع" (*relegere*)، ليبين القيمة الأخلاقية في شكل "التقوى" (*pietas*) وليس القيمة التأويلية؛ لأن من شأن هذه القيمة الأخيرة أن تضع أسس التأمل العقلي في الدين، بينما الغرض هو العبادة. والملاحظ أن شيشرون لم يستبعد العبادة بحكم حديثه عن الشعائر في شكل صلاة أو قربان، ولكن يضيف قيمة إستمولوجية ستكون حاسمة في التاريخ الفكري للمسيحية وهي ربط العقل بالإيمان، وهو مذهب سار على منواله أغسطين، ولاحقاً توما الأكويني. وبالتالي فإن فكرة شيشرون هي التي انتصرت مع مرور الوقت، خصوصاً بعد تبني المسيحية لبعض الأحكام الأخلاقية من المذهب الرواقي الذي كان ينتمي إليه شيشرون. لكن سواء تعلّق الأمر بالربط أو بالجمع، فإن الدلالة العامة تحيل إلى تشكيل وحدة بين العابد والمعبود. ربّما الاختلافات الاشتقاقية والمعجمية هي مفيدة من حيث التاريخ الفيلولوجي لفهم نمط التطور الذي شهده الدين، لكنها تصبّ في معنى واحد هو الصلة بالمتعالى أو بالمطلق، نظرياً بالقراءة والتأويل، وعملياً بالممارسة والتعبّد.

إنّ هذه الاشتقاقات اللغوية حول الدين في مدلوله اللاتيني ستساعدنا بلا شك في الإلمام بأفكار ميشال دو سارتو الذي، بحكم انتمائه إلى الحركة اليسوعية (الكاثوليكية)، كان على احتكاك مباشر بهذه الذخائر الاشتقاقية. وفكرة الربط في مدلول الدين ستجد لها صدى واسعاً في كتابات دو سارتو بحكم حديثه عن هذه العلاقة، السريّة في جوهرها، بين ذات متعالية وكائن مفارق، والتي قد تجد ترجمة لها في الفعل المباشر الذي يتخذ أشكالا عدّة: تقوى، صلاة، تأمل، إلخ. لا أريد التوقّف عند هذه الذخائر اللاتينية دون العروج على القيمة اللغوية في الثقافة العربية التي لها في الدين منحى آخر يختلف في المبنى ولكن قد يقترب في الروح. نقرأ مثلاً في القواميس العربية أنّ الدين معناه أولاً الطاعة والانقياد؛ وثانياً الشأن والعادة؛ وأخيراً القرض أي الدّين. لا أورد هذه الاشتقاقات لتurf لغوي، بل لمبتغى فكري يبيّن لنا كيف أنّ اللغة تحدّد، بشكل متواري،

صيغة الفكر المراد اتّخاذها. وهذه الذخائر الألسنية هي حاسمة في تشكيل تصوّر عن الدين الذي يشتمل بلا ريب على هذه المدلولات (الطاعة، الإذعان، العادة، الخضوع)، وعلى أمر لم ينل حظّه من الدرس والفحص وعنيّت به الدّين (بكسر الدال) كدّين (بفتح الدال). هل يتعلّق الأمر بلعبة لغوية؟ ليس الغرض السقوط في لعبة الإحالات بين الدوال، ولكن لتبيان أنّ هذه الاشتقاقات ليست مجرد هياكل لغوية نقفز عليها أو نجعلها مطيّة نحو تأملات مثالية أو نظرية بحتة. بل بلجوني إلى فكرة الدّين مثلاً، فإنّني سأبيّن القيمة الإستمولوجية (المعرفة) والأكسيولوجية (القيمة) والأليثية (الحقيقة) التي ترتبط بها المقولة، وأشدّد على البُعد الواقعي الذي تخترقه قوى وهياكل وأطياف (سياسة، اجتماع، ثقافة، اعتقاد) وهو بُعد حظي عند ميشال دو سارتو بعناية بالغة.

إنّ الدّين الذي أقصده هنا آخذه بالمعنى المزدوج، الاقتصادي منه والرمزي؛ المعنى الاقتصادي الذي بيّنه مثلاً ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي⁽¹⁾؛ وبالمعنى الرمزي الذي أشار إليه مثلاً بيير بورديو في دراسة واسعة ومتبّحة حول الحقل الديني. لقد بيّن ماكس فيبر كيف أنّ الإصلاح الديني في القرن الثامن عشر انجرّ عنه اهتمام متنامي بالعمل كقيمة روحية وأخلاقية ساهمت في رفع معدّل الإنتاج وضمان الربح دون الانغماس في الملذّات الحياتية. وساهم التّكديس في الأموال في تشكيل رأسمال قابل للتصريف والإنعاش والتكاثر؛ ويعتقد فيبر أنّ الفكر الرأسمالي ظهر وتعرّز بهذه الطريقة. فالعمل في التّصوّر الإصلاحي البروتستانتي هو بمثابة "دّين" تجاه الإله، أي عبادة وإخلاص، ليس الغرض منه المتعة، بل الاستغناء، أي ضمان حياة مستقلّة وسخية. على الصعيد الرمزي، يشير بيير بورديو إلى ما يشتمل عليه الحقل الديني من أبعاد "شبه اقتصادية"، عبر مقولة التجارة والصفقة والبيع والشراء. ولا ننسى أنّ مفردة "التجارة" في العصر الحديث لم تكن تدلّ بعدّ على مبادلة البضائع والخدمات، ولكن على "التلاقي بين البشر". يكتب بورديو: "إنّ العلاقات في الصفقات التي تنشأ بين المتخصّصين [بالشأن الديني] والعلمانيين على أساس مصالح مختلفة؛ والعلاقات في التنافس التي يتعارض بموجبها المتخصّصون داخل الحقل الديني تشكّل

(1) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي، 1904-1905، بوندنهايم، أثنوم، 1993.

Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 1905; Bodenheim: Athenäum, 1993.

كلّها مبدأ دينامية الحقل الديني ومن ثمّ تحولات الإيديولوجيا الدينية⁽¹⁾.

لا يختلف تحليل فيير عن فكرة بورديو، لأنّ ما يقرّ به السوسيولوجي الألماني على الصعيد الاقتصادي، من كون قيمة العمل هي الخالقة لإيديولوجيا واسعة وهي الرأسمالية؛ فإنّ على الصعيد الرمزي، تقوم العلاقة في الصفقات والتنافس بابتكار الإيديولوجيا الدينية حسب السوسيولوجي الفرنسي بورديو. كما أنّ هذا الأخير يستعمل صراحة مقولة "الرأسمال الديني"⁽²⁾ وأيضاً عبارات العرض الديني والطلب الديني. فهو يستعمل مقولات اقتصادية في الحقل الديني لبيّن التماثل، التاريخي والرمزي، بين نظام اشتغال المادّة والربح ونظام اشتغال الرمز والقيمة الروحية: "إنّ رأسمال السيادة الدينية الذي تمتلكه سلطة دينية يعتمد على القوّة المادّية والرمزية للجماعات أو الطبقات التي يمكن أن تعبّثها بتوفير الخيرات والخدمات القادرة على إشباع مصالحها الدينية"⁽³⁾. هناك نوع من القياس بين المؤسّسة الاقتصادية والمؤسّسة الدينية، وهذا يفسّر التماثل بين الجانب المادّي والجانب الرمزي وأيضاً التقاطع بينهما في كلتا المؤسّستين. ويبرهن أيضاً كيف أنّ مقولات الاقتصاد لا تنطبق فقط على مقولات الدّين، بل هي علمنة للمقولات الدينية واستمرار لسنقها الغابر منذ انهيار الوحدة اللاهوتية الجامعة في فجر الحداثة، وهو أمر سأتوقّف عنده في معرض حديث دو سارتو عن تاريخية القطيعة بين الدين والسياسة في الثقافة الغربية.

إنّ الغرض من استحضار أفكار ماكس فيير وبيير بورديو هو لتبيان أنّ الدين في سياقه العربي، اللغوي منه والثقافي، ليس غريباً عن المقولات الاقتصادية، حقيقةً ومجازاً⁽⁴⁾. فهو دّين، ليس فقط تجاه الإله في علاقة عمودية، بل وأيضاً، وخصوصاً،

(1) بيير بورديو، "نشأة الحقل الديني وبنيته"، مجلة علم الاجتماع الفرنسي، مجلد 12، عدد 3، 1971، ص 313.

(2) بيير بورديو، المرجع نفسه، ص 318.

(3) المرجع نفسه، ص 319.

(4) هناك العديد من الآيات القرآنية التي تتكلّم صراحة عن التقاطع بين البعد الاقتصادي والبعد الرمزي: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ الْجَنَّةُ...﴾ [التوبة، 111]؛ ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رَجَعَتِ يُخَذُّهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة، 16]؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾ [فاطر، 29]؛ ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَذْكَاءٌ عَلَىٰ تِجَارَتِكُم مِّنْ بَيْعٍ خَلَا إِلَٰهَ﴾ [الصف، 10]، إلخ.

دَيْن تجاه البشر في علاقة أفقية، إذا استعملنا المفردة العريقة للتجارة بوصفها احتكاك بين البشر، أي تواصل وتداول. أسمى هذه العلاقة بين البشر التي تدرأ أشكال العدوان بينهم بحيث كل فرد يتوقى من شرّ أغياره ويتوقى الآخرين من شرّه، أسمىها "التدائُن" (على وزن التفاعل). إذا كان "التدائُن" يشتمل على الشعائر التي تقوم بها العشائر، من أيّ مذهب أو طائفة كانت، والذي يربط العابد بموضوع العبادة، فإنّ "التدائُن" هو الرابطة التواصلية التي تجمع وتصل الأفراد في ما بينهم داخل "إحاطة" جامعة وهي الدّين. فهو يتعدّى العلاقة الذاتية، "الأنأوحدية"، الباطنية بموضوع العبادة؛ نحو العلاقة "التداوتية" (*intersubjectif*) قوامها التواصل (صلة - عبر - البشر). في حديثه عن الدين كـ "صورة ملغزة" يبيّن ميشال دو سارتو هذه "الصلة الأصلية" بموضوع العبادة التي "بدونها" لا يوجد أصلاً رابط بين حدّين؛ فهي "لادونية" أصلية كما أسمىها، "لا" حياة "دون" موضوع الصلة. لكن يشدّد من جانب آخر على "التواصل الآني" بين الفاعلين الاجتماعيين؛ "الصلة الأصلية" هي بمثابة الحركة، الفعل، الأداء أو "التدائُن" كما أنعته؛ و"التواصل الآني" هو بمثابة محل الصلة، موطن الأداء، أو "التدائُن" بتعبيري. يكتب دو سارتو: "تنطوي الحياة الدينية على ما أعتقد على عنصرين متكاملين: من جهة، الحركة؛ من جهة أخرى، المكان. الحركة هي المنطلق الذي لا يعرف الانتهاء. المكان، هو الممارسة المشتركة، تقاسم مشترك، تأسيس "لفعل جماعي" (1).

بتعبير آخر، لا معنى للتدائُن ما لم يكن للتدائُن قيمة في الحضور المشترك بين الفاعلين الاجتماعيين، بأن يكون لهذا الحضور دلالة في التقاسم والتبادل، "لأنّ ممارسة التواصل هي المكان الحقيقي للحياة الدينية" (2)، ومن شأن التدائُن أن يزيح التدائُن عن منغلقه الذاتي نحو منفتحته التداوتية، لأنّ الحقيقة التي يبتغيها الوعي لا توجد في الحدود، بل في العلاقات؛ لا تكمن في الاحتكار الفردي بل في التقاسم الجماعي. فهي ليست "لأحد" لأنّها "للجميع"، ولا تتحدّد "هنا" دون أن تتحدّد "هناك" أيضاً: "لا يمكن رسملة الحقيقة الدينية. فهي تُقتَسَم وتُقتَسَم أيضاً. وتكمن الممارسة المشتركة في صناعة مشتركة لهذه الحقيقة والمراهنة الجماعية على فعل الاعتقاد" (3). تنفتح الحقيقة

(1) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، المرجع نفسه، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 27.

(3) المرجع نفسه.

الدينية على ثقافة التواصل، أي أنّها تتعدّى مجرد كونها ثقافة في التأمل. فهي تنتقل من التدّين إلى التدّئين، عندما تكون العلاقة بالآخر قوامها "المديونية"، أن يكون على عاتق كل فرد "دّين" تجاه غيره بعدم المساس بشرطه الإنساني والوجودي. هذا الدّين هو أيضاً "قرض" الذي لا ينطوي فقط على الاستدانة بالمعنى الاقتصادي، ولكن أيضاً على "الثقة" بالمعنى الرمزي؛ والاعتقاد في اللاتينية (*credo*) أتاح وجود كلمة القرض (*crédit*)؛ والإيمان في اللاتينية (*fides*) هو شرط إمكان الثقة والولاء (*fidélité*)، وهي مقولات تُستعمل اليوم بكثافة في السياق الاقتصادي للدلالة على القروض الممنوحة والثقة بين المانح والممنوح له والولاء للمؤسّسات التجارية عبر "بطاقات الوفاء"، إلخ. تبيّن هذه الذخائر اللغوية كيف أنّ "التجارة" بين البشر في شكل تواصل وتقاسم هي جوهر التصرّوات التي يمكن تشكيلها حول الدين. لمعرفة بنية ووظيفة ما أسمّيه التدّئين، وما يصطلح عليه ميشال دو سارتو اسم "الممارسة المشتركة"، ينبغي إلقاء نظرة على السياق التاريخي الذي أسّس لقطيعة بين الوحدة الجامعة (الدين) والدولة الناشئة (السياسة)، لكن بنقل أو تحويل التصرّوات اللاهوتية إلى قيم وسلوكيات اجتماعية.

السياق التاريخي في القطيعة مع الدين: منعطف الحداثة

في قراءته للحداثة الغربية، قام دو سارتو بتتبّع اللحظة الفاصلة التي أتاحَت الانتقال من التصرّو اللاهوتي إلى البناء السياسي ببروز الدولة كمؤسّسة حديثة: "نلاحظ انهياراً في الممارسة الدينية في فرنسا أثناء الثورة وبعدها. يستدعي هذا التغيير المفاجئ تفسيراً: لقد حدث شيء من قبل لكي تنتج قطيعة بهذا الحجم"⁽¹⁾. فما حدث بالضبط لكي ينحسر النطاق الديني ويتوسّع النطاق السياسي؟ لقد وقعت ما يسمّيه كاتبنا "قطيعة تأسيسية" قلبت نظام التفكير والتدبير في عصر الأنوار عندما اتّخذت الممارسة الدينية دلالة جديدة، ليست لاهوتية بل أخلاقية، ليست كهنوتية بل اجتماعية. إذ أصبحت التصرّوات تحتكم لنظام جديد وهو النظام السياسي الذي تنمّ عنه الدولة، بعدما كانت طيلة العصر الوسيط تحت سطوة النظام اللاهوتي والكهنوتي للكنيسة. فماذا حصل بالضبط لكي يحدث شرخ في الوعي وانقلاب في الزمن؟ لا شك أنّ الثورة الفرنسية كانت المقصّ الذي قطع أوصال الثقافة الدينية الآفلة بتعزيز الدولة ومنحها مقومات

(1) ميشال دو سارتو، كتابة التاريخ، باريس، غاليمار، 1975، ص 145.

وجودها واشتغالها ومن بينها العقل والعنف، أي العقل في إدارة الشؤون العامة والعنف في إخضاع الطوائف والمذاهب المتناحرة إلى سلطة الدولة الناشئة: "يرتبط هذا العقل بسلطة تنظيم الممارسات"⁽¹⁾.

تكمّن القطيعة إذن في تغيير "إطار المرجعية"، من الكنيسة إلى الدولة، من التصرّو اللاهوتي إلى التمثّل الاجتماعي. ولهذا التغيير قيمة نظرية وعملية تحتويها المفردة بحذافيرها وعنيّت بذلك "الغيرية"، أي أنّ الهوية الدينية "تتغيّر" بصيرورتها غيرية، بكونها شيئاً آخر؛ تتقمّص الأشكال السياسية والقضائية، تختلف في حدّتها ووحدتها، لكن لا تنعدم مطلقاً، بل تتحوّل. فهي تتخذ لها "قوقعة مستعارة" كما تبرزها الهياكل السياسية الناشئة. غير أنّ هذه الوحدة الجامعة وهي الكنيسة تشطّت إلى مذاهب متناحرة وطوائف متنافسة (الجانسينيون، اليسوعيون، الدومينيكانيون) بالإضافة إلى مذاهب موازية (العرفانيون) أو معادية (الملحدون، المفكّرون الأحرار). وبفقدان تلك الوحدة الجامعة، فإنّ هذا التبعر المذهبي تجمّع حول الدولة في إدارتها للاختلافات. فلم تعد تحتكم هذه المذاهب والطوائف سوى لهذه الوحدة السياسية الجديدة (الدولة)، وبالتالي تغيّرت دلالة الممارسات التي لم تعد دينية، بل "تدائية"، أي أنّ الممارسات اكتسبت قيمة اجتماعية (مثلاً "التضامن") تختلف عن القيمة الدينية التي كانت تكتسيها في السابق (مثلاً "الصدقة")، لأنّ نظام اشتغالها تغيّر في الدلالة وفي الأداء.

يمكن الحديث إذن عن "علمنة" الممارسات، من السلوك الديني الصرف إلى الأداء الاجتماعي والأخلاقي. وهذه العلمنة هي نتاج "العقلنة" بإضفاء مضامين الحصفاء والتعلّل على الممارسات، بعدما كانت هذه الأخيرة تشتغل بمضامين العبادة والتمجيد والخضوع. بالإضافة إلى هذا الرادع العقلي المنبثق من الممارسات، هناك الرادع الآلي والمتمثّل في العنف الذي تمارسه الدولة قصد إخضاع المذاهب والطوائف إلى سلطتها. إنّ الانقلاب الذي وقع على عتبة الحداثّة هو أنّ الدين، بعدما كان "جوهر" التصرّوات، أي بعدما كان هو الوازع والدافع، أصبح "موضوع" هذه التصرّوات وأتاح بروز نظريات فلسفية وسياسية تراقبه من الخارج وتضعه على محكّ القراءة العالمية والمثقفة. لقد حدث ما يسمّيه دو سارتو "قلب في المفكّر فيه"⁽²⁾ لأنّ الدين الفاعل أصبح مفعولاً

(1) المرجع نفسه، ص 210.

(2) المرجع نفسه، ص 154-177.

به، لم يعد محرّك السلوكيات ولكن فقط الإطار العام داخل نظام أخلاقي واجتماعي ترعاه الدولة: "بسبب هذه الإزاحة، أصبح الدين يُرى له من الخارج (أي تشكيل مسافة إبستمولوجية) ويُصنّف في عداد العادات والتقاليد، أو في المصادقات التاريخية. بهذا المعنى يتعارض الدين مع العقل ومع الطبيعة (...) أصبح محتوى الاعتقاد معروضاً على التحليل (العلمي) انطلاقاً من مسافة ضرورية مع فعل الاعتقاد. أصبح الدين موضوعاً اجتماعياً، أي موضوعاً للدراسة، ولم يعد بالنسبة للذات مبدأ التفكير والتدبير"⁽¹⁾.

وبالتالي انتقلت الحقيقة من تصوّر الكوسمولوجي واللاهوتي العريق إلى التمثّل العقلاني والأخلاقي، من "الكون" كعلامة على حكمة لامتناهية إلى "الذات" كمرجعية على التناهي الإنساني. هناك قلب في نظام الحقيقة جعل الإلهي واللامتناهي ينحسر في التصوّر وينحصر في المكان؛ والإنساني أو الأنثروبولوجي يتمدّد في التمثّل ويكتسح الأقاليم في السياسة والاجتماع والثقافة والاقتصاد. وأتاح هذا التغيير الانتقال من "الكائن" (*esse, être, being, sein*) في بُعد الميتافيزيقي والمتعالّي (الأنطولوجيا الدينية) إلى "الحالة" (*status, état, state, zustand*) في بُعدها المدني والاجتماعي (السياسة التنويرية) عندما تمّ التفكير في الحالة الطبيعية والحالة المدنية مع فلاسفة الأنوار أمثال جون جاك روسو وبفغندورف وديدرو؛ ومن مفردة الحالة في صيغتها اللاتينية انحدر ما يسمّى "الدولة" (*État, State, Staat*). إنّ القطيعة مع الدين كانت أيضاً نتيجة القطيعة بين الكائن والحالة، بين الكون (*cosmos*) والإنسان (*anthropos*)، بين الوجود والمجتمع؛ وانتقلت الحقيقة بالتالي من باطن التصوّرات المذهبية إلى ظاهر الممارسات الاجتماعية⁽²⁾.

إنّ الأمر الذي يُعتدّ به الآن ليس القناعة ولكن المنفعة، ليس الإيمان ولكن التضامن. لقد انتقلت الحقيقة من النظام التأويلي إلى النظام التداولي. لقد اكتسبت

(1) المرجع نفسه، ص 181-182.

(2) طالع مثلاً: فيليب بوتغن، "معكوس الممارسات: تعليقات حول مذهب ميشال دو سارتو"، ضمن كتاب: فيليب بوتغن وكريستيان جوود (إشراف)، قراءة ميشال دو سارتو، فرانكفورت، منشورات فيتوريو كلوسترمان، 2008، ص 91-93.

Philippe Büttgen und Christian Jouhaud (eds), *Lire Michel de Certeau/Michel de Certeau Lesen*, La formalité des pratiques/Die Förmlichkeit der Praktiken, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 2008 ("Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit", Band 12).

الممارسات قيمة "نفعية" في القرن الثامن عشر مع بروز الدولة، وقيمة "ذرائعية" في القرن التاسع عشر مع ازدهار الاقتصاد وثورة التصنيع. لكن تشترك هذه الممارسات في كونها انفصلت عن الوحدة الدينية السابقة لتتخطى في الوحدة السياسية والاجتماعية الجديدة، وانتقلت من المعنى الشامل إلى الدلالات المحلية والخاصة، لأنّ انهيار الوحدة الجامعة جعل المعنى يتفتت إلى دلالات بتبعثر المذاهب والحساسيات. ووجدت هذه الأخيرة وحدتها في الدولة الحديثة العهد مع تغيير في الأداء كما أسلفنا، من الممارسة الدينية إلى الممارسة الاجتماعية.

لم تكن هذه القطيعة راديكالية، بل نعتها دو سارتو على أنّها "تأسيسية"، لأنّها أتاحت نقل التقليدي إلى الحديث بتحويل القيم الدينية إلى أخلاق مدنية، أو الشعائر التعبّدية إلى أعمال خيرية وتضامنية. لقد تأسست ممارسات جديدة تحتفظ بالمضامين السابقة ولكن تضيف عليها "شكلية" جديدة وهي العلمنة: "تقوم شكليتها المختلفة بالكشف عن إعادة استعمالها لاشتغال مغاير (...) الأمر الجديد ليس هو الإيديولوجيا الدينية (لقد قامت السلطة بفرض العودة إلى العقيدة الكاثوليكية)؛ ولكن الممارسة التي تقوم بتشغيل الدين في خدمة سياسة النظام (...) لكن لتحديد التعديلات الجارية في هذا العقل العملي وللكشف عن النظام الجديد المنخرط في السلوكيات التقليدية، لا يكفي تحليل مضامين هذه التعديلات وهذا العقل: يمكن لنفس الأفكار أو لنفس المؤسسات أن تدوم، في الوقت الذي تتغير فيه من دلالتها الاجتماعية"⁽¹⁾. لقد نتج هذا التغيير، الذي طال التصورات والممارسات، عن طريقة جديدة في استعمال الذخائر الدينية. كل استعمال يغير المبنى فإنّه يغير المعنى أيضاً، لأنّه يُدرج هذه الذخائر في شروط جديدة وسياقات مختلفة. فالاستعمال هو الذي يلعب دور همزة الوصل/ الفصل بين السابق واللاحق، لأنّ استعمال الذخائر الدينية في سياق جديد وهو ميلاد الدولة الحديثة يجعل هذه الذخائر تتغير وتتخذ قيمة جديدة.

سؤال الدين في الثقافة المعاصرة: الطرح النقدي والإبستمولوجي

إنّ هذا العرض التاريخي المقتضب لتفسير المنعطف الحداثي في تقهقر الوحدة الدينية الجامعة وتوسّع الوحدة السياسية يساعدنا على الإلمام بالفكرة التي طرحها

(1) ميشال دو سارتو، كتابة التاريخ، المرجع نفسه، ص 191-192.

دو سارتو حول انتقال الدين من "الجوهر" إلى "الموضوع"، أي من علة الوجود إلى مادة البحث التاريخي والقراءة الإستمولوجية. لقد أتاح ميلاد الدولة الحديثة تعزيز البحث العلمي الذي سلك خطوات جديدة منذ الإرهاصات الأولى في فجر الحداثة مع ديكارت وبيكون في الحقل التجريبي. وتطوّر الطبّ والتأريخ سمح بنشأة العلوم الإنسانية وتوسّعها، خصوصاً الإثنولوجيا مع أدب الرحلات وبداية التوسّع الاستعماري، وانتقل الدين من كونه "الطاعة والانقياد"، أي بصفته الجوهر والمركز، إلى كونه "العادة والعرف" ويُدرّس بأدوات أنثروبولوجية وثقافية. حصل ما يسمّيه دو سارتو "فلكرة" الدين، أي تحوّلته إلى موضوع فولكلوري، كما يعالج ذلك في نصّ "القطيعة التأسيسية"⁽¹⁾. كيف جرت إذن عملية تحويل الدين من إطار المرجعية إلى موضوع الدرس؟ وهل فقدت الرموز الدينية من رونقها العريق وتأثيرها الفاعل من جرّاء هذا التحويل؟

الملاحظ في مقاربة دو سارتو للدين في الثقافة المعاصرة أنّه يقرأ التحوّلات بقدر ما ينتقد المسلّمات والمبادئ التي بُنيت عليها المعرفة العلمية. إنّ "علمنة" القيم الدينية في القرن الثامن عشر انجرّ عنه ما أسمّيه "عَلْمَوَة"⁽²⁾ هذه القيم، أي إخضاعها لفحص دقيق يضفي على ذاته العناوين الرنّانة في الدقّة والصرامة والرصانة وغيرها من النعوت الصلبة والروبوطية، لكن هل هذه النعوت هي كافية للكشف عن الجديّة؟ هذا ما عمد إليه دو سارتو في مقاربتة المزدوجة للدين وللعلم، أي مساءلة المبادئ الثقافية والإستمولوجية التي تشيّد عليها العلم والتي قام بحججها لعرض فنونه في التحليل والتوصيف وتقنياته في العرض والتصنيف: "إطلالة على ما أصبح عيله الدين في نمط التواصل الذي يميّز مجتمعاتنا الغربية ستكون إذن المنطلق في فحص موجز للنقد

(1) ميشال دو سارتو، "القطيعة التأسيسية"، في وهن الاعتقاد، المرجع نفسه، ص 187.

(2) أقصد بذلك أنّ ظهور العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر إلى جانب الثورة الصناعية جعل العلوم التاريخية والاجتماعية تسير وفق نظام "علموي" صارم، وهو ما وقع فيه معظم الفلاسفة في سعيهم لإيجاد صبغة علمية بحتة لمباحثهم، مثلاً مع ديلتاي في العلوم التاريخية وهسيرل في الفلسفة، إلى درجة أنّ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يمكن نعتة بقرن "العلم الصارم"، مثلما كان القرنين السادس والسابع عشر يطغى عليهما "المنهج"، بحيث كل رسالة أو مقالة، جادة أو غير جادة، تتخذ إسم "منهج في..." لتضفي على ذاتها الصرامة والجديّة.

"العلمي" وكمدخل إلى إشكالية الإيمان الراهنة⁽¹⁾. ما عمد دو سارتو إلى تبيانها، كما فعل ذلك في مناقشته لمهنة المؤرخ، هو مساءلة الخطاب العلمي في ميدان تشكّله، أي في المكان الاستراتيجي الذي يبرز فيه ويتوزّع، والوقوف على خاصية هذا المكان التي هي ليست مجرد آلية في صناعة المعلومات والمعارف، ولكن أيضاً أداة في الممارسة السلطوية والهيمنة التقنية والرمزية. ولا يستثني من ذلك الخطاب الديني الذي يتمتع أيضاً بشبكات تهنيته وتوسّعه، والذي هو الآخر يستعين بأدوات العلم لإبراز حقيقة يرتضيها ويضفي عليها البدهة والكونية.

في تحليلها للخطاب الديني، قامت العلوم التاريخية والإنسانية باعتباره كمنتوج، بعدما كان هذا الخطاب هو الذي يُنتج التصورات والسلوكيات. وبما أنّ انهيار العلامة هي خاصية الحداثة كما كتب رولان بارت⁽²⁾، فإنّ هذا الخطاب انتقل من "إنتاج" حقائق يضفي عليها القداسة والعالمية إلى "المنتوج" الذي يخضع للقراءة والتحليل؛ انتقل من كونه "علامة" على حقيقة متعالية إلى "ظاهرة" يعتني العلم بفحصها وتشكيل خطاب عقلاني بشأنها: "إنّ الظواهر الدينية تلج كعناصر جزئية في "الأنساق" التي تتيح فهمها. فالتحليل الألسني أو السوسيولوجي أو الاقتصادي يُدرك الظواهر الدينية فقط بوصفها تنخرط في مجموعة من السمات التي يعتبرها وجهة. الأمر الذي يجعل هذه الظواهر معقولة هي العلاقات المنتظمة التي تعقدتها في ما بينها"⁽³⁾. وانخراط هذه الظواهر الدينية في مجموعة السمات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية تمنحها المعقولة المتوخاة. فالتحليل المعاصر (الألسني، النفسي، السوسيولوجي، الأدبي، الفلسفي، إلخ) هو امتداد للحداثة من حيث أنّه يلقي نظاماً من الإنارة (سليل عصر الأنوار أو التنوير) على هذه الظواهر الدينية التي بالتدريج، ومنذ أفول وحدتها الجامعة، أصبحت مبهمة وغريبة. وبالتالي أصبحت عبارة عن مادة لا شكل لها يضفي عليها العلم بتحليلاته الأشكال التي يعتبرها وجهة وحصيفة: "إنّ الكلمات التي تتحدّث عن الخلاص أو التنور أو الله لم تعد علامات لكائنات أو حقائق كانت تسمّيها في السابق؛ بل أصبحت تدلّ على النشاط الذي يُنتجها تبعاً لمجموعة من المعطيات والقواعد الخاصّة لهذا

(1) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 188.

(2) رولان بارت، "مفعول الواقع"، مجلة "اتّصالات"، عدد 11، 1968، ص 89.

(3) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 195.

لا ريب أن نظام الرؤية تغير من جرّاء هذا التحوّل الذي طال الخطاب الديني، من الحقيقة إلى الظاهرة، ومن العلامة إلى العَرَض، مثلما نتحدّث عن أعراض ظاهرة حيوية أو بيولوجية. يكتسي هذا الانتقال أهمّية بالغة تفيد كيف أن نظام الرؤية اختلف مع هذا التحوّل، وكيف أن العلوم التاريخية والإنسانية تقف على عتبة هذا النظام لتبيّن طريقة التحوّل وشكل التمثيل بين الظواهر الدينية وشروط إنتاجها: "إنّ الأمر الأساسي هو القلب الذي تمارسه العلوم الإنسانية في تحليل الظواهر الدينية"⁽²⁾. يتجلّى هذا القلب في نقل محتوى الظواهر الدينية من التعبير عن فكرة باطنية أو مذهب دُغمائي إلى التعبير عن إنتاج نظري وسيادة تراثية. وعندما يضع العلم هذه الظواهر على محكّ النظر والتحليل، فإنّ عملية مقاربتها تكشف عن نمط اشتغال العلم ذاته. وهذا ما كان يسعى إليه دو سارتو في مقاربة الدين: إنّ هذا الدين كظاهرة هو مادّة الاشتغال العلمي (السوسيولوجي، النفسي، الثقافي، الفلسفي، التاريخي، إلخ)، وهو أيضاً الشيء الذي يكشف عن طريقة الاشتغال العلمي. لأنّ إدراج الدين كظاهرة لا يغيّر فقط نمط الرؤية إلى الدين، ولكن يغيّر أيضاً أدوات الرؤية ومناهج النظر العقلي.

بالأمس كان الخطاب الديني هو الفاعل وكان مجرد تكرار للبديهيات المتعالية وكان ضماناً للحقيقة المقدّسة التي تتكلّم عنها النصوص. كان يُرى إليه كمرجعية تراثية، علّة التفكير والتدبير والتعبير؛ لكن بانحسار المضامين التي كان يدعو إليها، وبتحوّل من العلامة إلى المادّة، من الحقيقة إلى الظاهرة، فإنّ الرؤية تحوّلت أيضاً؛ وبالتالي، تنخرط المسلّمات الجديدة التي تستعين بها العلوم التاريخية والإنسانية في مراجعة شاملة للتقنيات والمصطلحات وفي نقد الأسس التي يقوم عليها العلم نفسه؛ بمعنى تشكيل وضعية "إستمولوجية" جديدة تأخذ في الحسبان تاريخية الظاهرة الدينية في انقلابها الحداثي، وراهن الممارسات العلمية في تقلّبها المعرفي. يحدّد دو سارتو هذا الاهتمام المزدوج بالدين وبالمعرفة النقدية التي تدرسه في الاهتمام باللغة في زمن، سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، شهد فيه تنامي النزعة البنيوية التي كانت تعطي الصدارة للغة وتُرجع الوعي إلى بنات لغوية وثقافية يتحدّد بها ولا

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 197.

يشتغل بدونها: "إنّ موضوع العلوم المسماة "الإنسانية" هو اللغة وليس الإنسان؛ إنّها القوانين التي تنتظم بها اللغات الاجتماعية أو التاريخية أو النفسية وتتطور أو تتكرّر وليس الشخص أو الجماعة"⁽¹⁾.

وأصبح الدين أيضاً موضوع هذه العلوم الإنسانية بوصفه لغة تقنية أو معجماً لاهوتياً لا يقول الحقيقة بقدر ما يعبر عن علاقته بالسياقات السياسية والأنظمة المعرفية التي تشكّل فيها وتتطور وتوسّع؛ أي أنّه يعبر عن البنيات الثقافية والذهنية التي كانت سبباً في تشكيله وتحويله. ما قامت به تلك العلوم الإنسانية هو سحب القصيدة المرتبطة بالخطاب الديني واعتبارها مجرد عَرَض يطفو على سطح اللغة وفي أرضية الشروط التاريخية. لكن لا يسقط دو سارتو في شراك النزعة البنيوية، لأنّ مساره التاريخي علّمه التوفيق بين البنية والحدث وعدم اختزال الوقائع إلى بنائها الصورية أو اللاشعورية بشكل تعسّفي. لا يمكن غَضّ الطرف عن الإرادة المتوارية خلف الخطاب الديني وكونها تتحدّث عن شيء لأجل شيء، أي أنّها حاملة لدلالة من أجل وعي متلقّي: "لكن لا نمحو بهذه السهولة المرجعية إلى إرادة أو التماس الرغبة أو مقتضيات المعنى. فهي تظهر من جديد خارج الحقول العلمية حتى وإن كان ذلك في شكل استحضر أو أساطير"⁽²⁾. حتى وإن أقدمت العلوم الإنسانية على إقصاء الذات (والذاتية) من حقولها لضمان الموضوعية، فإنّها لا تفعل ذلك سوى بإرادتها الخاصة، أي بعناصر ذاتية لا يمكنها التخلّص منها، وهل يمكن التخلّص من الإرادة إذا كانت دوافع التخلّص هي نفسها إرادية وذاتية تتجسّد في الفاعل المعرفي الذي يشتغل في هذه الحقول؟

الدين والتدائن: نحو "لادونية" في العلاقة بالأصول والمرجعيات

إنّ الدين الذي كان بالأمس إطار المرجعية المطلقة للثقافة الغربية أصبح اليوم موضوع هذه الثقافة، ويتبدّى داخل تحليلاتها في شكل "مكبوت" يتتاب باستمرار هذه الثقافة ويعود بشكل خفيّ في إجراءاتها التقنية. لقد كان ألكسندر كويري⁽³⁾ قد بيّن مثلاً كيف انتقلت الثقافة الغربية من الخطاب الديني إلى الخطاب العلمي بالتغيير في الرؤية

(1) المرجع نفسه، ص 201.

(2) المرجع نفسه، ص 202.

(3) ألكسندر كويري، من العالم المغلق إلى الكون المفتوح، باريس، غاليمار، 1988.

والأداة، ولكن ظلت المؤسسة العلمية حاملة للروح التي تحكمت في الخطاب الديني بإرساء قواعد جديدة تستمد من الجذور التصورية ذاتها وهي تشكيل خطاب صارم يقوم على دعائم لا تُناقش وتسمى "الأكسيوما". لقد أوضح كويري كيف أن العلم في القرنين السابع والثامن عشر كان حاملاً لميتافيزيقا ضمنية وليس فقط لموضوعية بارزة؛ أي أنه حمل في طياته رؤيته للوجود عناصر من الإيديولوجيا الدينية الآفلة والميتافيزيقا العريقة وقام بكتبها، ولكنها تنظم بشكل متواري صيغة عمله وطريقة اشتغاله. كذلك بنشئت المذاهب والطوائف على عتبة الحداثة بعد انهيار الوحدة الجامعة، كان لا بد من عاملين يجمعان هذا الشتات وهما السياسة والعلم كما رأينا، "السياسة" بظهور الدولة الحديثة في خريطة التوزيع النظري والعملي للثقافة الغربية، و"العلم" الذي يمثل أداة العقلنة التي تمارسها الدولة بإنشاء مراكز البحث التاريخي لقراءة هويتها، والبحث الإثنولوجي لقراءة الغيرية التي تتوجس منها وتسعى لإخضاعها بالعنف عبر الحملات الاستعمارية التي استفحلت في القرن التاسع عشر. فالعقل لا ينفك عن العنف في هذا السياق، بل أحدهما يتغذى من الآخر، سواء في داخل الثقافة الغربية بتشكيل معرفة حول "الذات" تصدّقها ممارسة السلطة، وهو ما عمل على إبرازه ميشال فوكو في مشاريعه حول ميلاد العيادة والسجن وقراءة الظواهر الهامشية مثل الجنون والجنس والإجرام وربطها بهياكل سياسية وقضائية وصحية؛ أو في خارج تلك الثقافة بتشكيل معرفة حول "الآخر" يدعّمها التوسع الاستعماري.

إذا اكتفينا بمعرفة الذات داخل الثقافة الغربية، فإن الدين هو الآخر أتاح بفقدان جوهره وسلطته تشتت المذاهب والطوائف، أي بالمعنى العلمي تنوع التفسيرات والتأويلات في علاقتها بهذا الأصل المفقود. فكيف تشكّلت العلاقة بينها فيما هي تسعى لتقديم تأويل صحيح حول الأصل الذي تنحدر منه (الكتابات المقدسة)؟ لا شك أن العلاقة كانت "تنازعية" بعد انهيار الوحدة الدينية الجامعة، لأن كل طائفة سعت لتحديد علاقتها بالأصل على أساس الحقيقة المطلقة، أي كونها شذرة من هذا الأصل، ترجمة أمينة لمحتوياته، استمرارية لسيادته، راعية لعنفوانه، إلخ. لكن لم يكن ذلك ممكناً في ظل الدولة الحديثة التي تمارس عنفاً مضاعفاً على الأصل: عنف العقلنة باختزاله إلى موضوع القراءة العالمية والمتخلصة من سجون الانتماء الرجّ ومن شجون الاعتقاد الفجّ؛ وعنف السياسة المطبقة التي تحوّل الجماعات الدينية إلى فئات اجتماعية،

والطوائف المتناحرة إلى أحزاب متطاحنة. فهي، أي الدولة، سحبت الحقيقة من أرضية الممارسة الدينية والتأويلية لتصبح مجرد ظاهرة تخضع لعوامل زمانية ومكانية لا تنفك عنها. لقد أصبحت التأويلات تتصارع على حلبة هذا الإمكان السياسي والمعرفي الذي أتاحتها، وتحدد العلاقة في ما بينها بوصفها علاقة "لادونية"، بحيث لا يقوم تأويل دون وجود تأويل آخر يقابله ويعقد معه علاقة في القوة والمصلحة.

إنّ هذه العلاقة بين التأويلات هي ما اصطلحت عليه إسم "التدائن" الذي يتيح تعايشها وصراعها المنظم على أساس السجلات النظرية والمناظرات الفكرية. وهذا التدائن يتيح بدوره ما يسميه دو سارتو "التقاؤل" بناءً على مفردة قام بشقّها إلى نصفين: *inter-dit*. إذا أخذنا بهذه المفردة المفككة يمكننا قراءة "عبر - القول" أي "التقاؤل" (على وزن التفاعل). لكن المفردة في صيغتها الأصلية هي الحظر أو المنع (*interdit*). ما الأمر الذي دفع دو سارتو إلى شقّ المفردة إلى نصفين؟ ما المغزى من ذلك؟ لنشير أنّ الأصل الذي ترتبط به التأويلات (ومنه الرابط أو الصلة بالمعنى الاشتقاقي للدين والتدائن) يحظر على هذه التأويلات أن تقول شيئاً آخر سوى ما أقرّ به من حقائق بأقوال خاصة. فلا تقوم التأويلات سوى بتكرار، بشكل تلقيني وديني، ما قاله النص الأصلي، فهي مجرد فروع لجذر مشترك أو نُسَخ لأصل واحد. لكن الغرض من شقّ المفردة إلى نصفين هو لكسر هذا الحظر القاهر الذي يوهم بأنّ التأويلات تكنفي فقط بتكرار الأصل في كل فعل تأويلي أو مرحلة زمنية؛ لأنّ ما يقوله التأويل حول "قول" النص الأصلي هو ما يفعله، أي ما يبتكره من دلالات ثانوية ترتبط بسياقه وبنشاطه في القراءة والتفسير. فالبادئة *inter* تفيد "الترابط، التواصل، العبور"، فهي تمثل العلاقة بين الأقوال أي بين التأويلات: "يصبح الحدث أيضاً تقاولاً. ليس بالمعنى الذي يتعدّر فيه المساس به (كشيء محظور). لكن بالمعنى الذي يخفي فيه المؤسّس ويستحيل إدراكه أو القبض عليه، ويتجسّد ويتخذ دلالة في تعددية الخبرات والعمليات "المسيحية". لا يمكن إدراك سوى الممارسات والخطابات المتعددة والتي لا تحتفظ ولا تكرر الشيء نفسه. فالحدث هو تقاؤل بالمعنى الذي يصبح فيه غير معبر عنه وغير معطى بشكل محدّد سوى في شكل علاقات مترابطة تشكّلها الشبكة المفتوحة من التعبيرات التي لا تقوم بدونه"⁽¹⁾.

هناك ترابط بين التأويلات في شكل "تقاؤل"، وأيضاً ما اصطلحت عليه اسم

(1) ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 214، وأيضاً ص 225.

"التأويل"⁽¹⁾. وهذا التقاويل أو التأويل هو نتيجة التداين الذي يجعل التأويلات تدين لبعضها البعض بقبول افتراضاتها واجتهاداتها وأنّ لها نصيب من "الحق" الذي لا يضاهي "الحقيقة". فلا يمكن لتأويل أن ينفرد بالقول-الحق، بل حقيقته أن لا يقول بل يتقاويل⁽²⁾، أي يتواصل مع غيره من التأويلات لتشكيل شبكة من التصوّرات المشتركة والأفكار المتداولة. فالعلاقات أولى من الحدود، ونمط التدين يحدّد صيغة التداين. إذا كان التدين مقفلاً داخل كل طائفة أو مذهب، فإنّ التداين يتقلّص ليترك المجال للصراع والتطاحن. كلّما كانت مساحة التدين واسعة، كانت مساحة التداين متقلّصة؛ وكلّما كان فضاء التدين محصوراً بعوامل العقلنة والعلمنة، كان التداين واسعاً ورحباً لأنّه يتيح الفهم الذاتي للتدين، والتفاهم بين المذاهب والتأويلات. يتيح التداين توزيع الأدوار ومساحات التفاعل. فهو ينظّم، في الوقت نفسه، عملية "التلقّي"، ما يتلقاه كل مذهب من قيم ومرجعيات يراها وجيهة؛ وعملية "التلاقي" التي تربطه بالمذاهب الأخرى على سبيل الاحتكاك والتواصل. يبيّن هذا الأمر إلى أي حد لا يمكن لأيّ مذهب أن يشتغل، أن يتدين، أن يتلقّى، دون الصلة أو الرابط الذي يجمعه بالمذاهب الموازية أو المعادية على سبيل التلاقي والتداين. هذه "اللاذونية" هي أصلية بقدر ما هي وظيفية، لأنّها ترتّب العلاقة بالأصل (النص، الدين، الشعيرة، إلخ) بقدر ما تنظّم العلاقة بالأدوار (تلاقي المذاهب، صراع التأويلات، إلخ): "في كل أوجهها، لا تبدّي العلاقة بين "الأصل" و"تحقيقه" سوى في شكلها المتعدّد. فهي كتابية أكثر منها تنبئية إذا عنيت بذلك أنّ التعدّد يتفوّق على الفردة أو الاتحاد على الوحدة"⁽³⁾. تكتسي هذه الفقرة أهميّة بالغة في تبيان الفاصل الدقيق بين التدين والتداين، بين التلقّي والتلاقي حيث التعدّد في التأويلات والتنوّع في القراءات يسمحان بتحويل العلاقة بالأصل من التنبؤ إلى الكتابة، من الرؤية الفوقية إلى الممارسة التحتية. فالعلاقة بالأصل

(1) محمد شوقي الزين، "من التأويل إلى التأويل. تأملات في نظرية الحدث والنص عند ميشال دو سارتر"، مجلة لوغوس، عدد تجريبي، أبريل 2011، دار كنوز للنشر.

(2) أشير أيضاً، تبعاً للفكرة الاقتصادية والرمزية التي اعتمدت عليها بإدراجي لأفكار ماكس فيبر وبيير بورديو، أنّ مفردة "المقاولة" تعني أساساً المحاضرة والمناقشة، وفي صيغتها التقنية لعالم التجارة تعني الصفقة والسوق والمؤسسة الاقتصادية، إلخ. يمكن القول أنّ "التقاويل" يؤسّس لاقتصاد خطابي أو اقتصاد تأويلي يفيد في فهم المبادلات "التجارية" بين التأويلات، أي الصفقات بين المذاهب والأفكار.

(3) ميشال دو سارتر، وهن الاعتقاد، ص 215.

ترتبط بالاستغلال على النصّ وليس بتشكيل الرؤى والتنبؤات؛ فالعلاقة هي كتابية، نصّية، عملية وليست مثالية، خيالية، وهمية. وهي أيضاً علاقة تفاعلية بين أدوات التحقيق العملي للأصل، أي بين التأويلات؛ وتتخذ بذلك صيغة "الاتحاد" بين المذاهب في شكل تمفصل يراعي الفروقات أو الاختلافات، وليس "وحدة" جامعة ومانعة.

يستعمل كاتبنا صيغة "التمفصل" (*articulation*) على غرار الهيكل العظمي ليبين أنّ العلاقة بين التأويلات في إدراك الأصل وفي سياسة الحقيقة هي علاقة مرنة وسلسلة تتيح حركة المنظومة التأويلية التي تشتغل داخلها. وهذه الحركة هي دائرية لا تنتهي عند حدّ ولا ينفرد بها تأويل؛ بل لا تنفكّ عن الاستدارة وتنوع المشاهد وتوزيع الأدوار. يمكن الحديث عن "استدارة تأويلية" في العلاقة بالأصل أو بالنصّ حيث كل تلقى لمبادئه أو قيمه لا معنى له دون التلاقي الذي يتيح العلاقة بين التأويلات، أي دون الاشتراك في صوغ المعنى أو المشاركة في صناعة الحقيقة، "فقط لأنّ هذه" الحقيقة ليست ملك أحد، بل يعبر عنها الجميع؛ وبما أنّها الشرط الغامض لما تجعله ممكناً، فلا أثر لها سوى تعددية العلامات: تدلّ عليها مساحة من الأمكنة المترابطة بدلاً من "تراتب" هرمي تضعه القمّة"⁽¹⁾. مثال الأنجيل الذي يورده دو سارتو هو بارز قصد تبيان كيف أنّ إنجيل متى يختلف عن إنجيل مرقس أو بولس لأنّ الإدراك يختلف، لكن تشترك هذه الأنجيل في صوغ مشترك للحقيقة. فهي حقيقة داخل "استدارة" تجعل من كل إنجيل له "حقّ" جزئي في التعبير عن الأصل دون أن يكون "الحقيقة" الجامعة، لأنّ هذه الحقيقة هي مفترضة وليست واقعية. لا تتجلى سوى بمقدار التلاقي بين التأويلات في التعبير عن تلقّيها المتنوّع لتعاليم النصّ.

كل تأويل يعبر عن علاقته بالنصّ، فهو يعبر عن حاجته لتأويل مقابل يمتحن به قدرته على استيعاب المضامين والقيم التي يكشف عنها ذلك النصّ. فالعلاقة هي "حاجة" شبيهة بالاستدارة الاقتصادية بين العرض والطلب. فلا يمكن إدارة الصفقات (= التأويلات) حول الرأسمال (= النصّ) سوى بتلك العلاقة "اللاذنية" التي تحدّد القيمة التبادلية بينها. وهذا شأن كل المذاهب أو الطوائف التي تتحدّد بينها القيمة التبادلية أي "التدائين" الذي طرحته منذ البداية في مقاربة دو سارتو لسؤال الدين ولفهم العلاقة في القوّة التي تنظّم مساحة التعبير لدى كل تأويل. وبما أنّ هناك علاقة شبه اقتصادية، شبه

(1) المرجع نفسه، ص 216، وأيضاً ص 224.

رمزية، بين التأويلات، فهي فضلاً عن ذلك عبارة عن علاقة "تعاقدية" بحيث تتشكل بينها "عقود" في الاشتغال المشترك على النص مع انفراد كل تأويل بأسلوب خاص ينم عن رؤية حصرية وممارسة محلية. إنّ "التعاقد" (الذي يضاهي أيضاً التداين والتلاقي) يُبرز نوعاً من علمنة "الاعتقاد"، وما هي العلمنة إذا لم تكن في نهاية المطاف هي تحويل العلاقة الذاتية والعمودية بالأصل أو المطلق أو الله إلى علاقة تداوتية وأفقية، حيث قيم "التضمّن" (تدين، تلقّي، اعتقاد، إلخ) التي تفيد الاستبطان والبُعد الجوّاني ترتدّ إلى قيم "التضامن" بتلاقي التأويلات وحوارها واشتراكها في صياغة أشكال النظر وأساليب العمل؟ فالتداين بينها يتيح لها أن تشكل علاقة هي عبارة عن "تعاقد" يرسم الحدود ويوزّع الأدوار ويُبرز الارتباطات.

الاعتقاد: تجربة في التعاقد التأويلي

إنّ الاعتقاد، كغيره من المقولات اللاهوتية التي "تعلمنت" في انعطافها الحدائي، يتمتّع بقيم رمزية واقتصادية هائلة، لأنّه يبرز نمط الثقة التي نضعها في موضوع الاعتقاد، أن نربط به بوثاقه، أن نوّسس معه عقداً لا يمكن فسخه أو ابتذاله، أن نشكّل "عقدة" متينة تنتهي بأن تصبح "عقيدة" راسخة. فالمقولة في بُنيته ووظيفتها تحيل إلى القبض، إلى شيء صلب، بل وصلد، لا يمكن حلّه. وهذا شأن كل المقولات المنحدرة عن الجذر: عقدة، عقيدة، عقد، إلخ. فهي مقولات لها تأسيسات تاريخية (لاهوتية أو سياسية أو قضائية) في غاية الصرامة والإحكام. لكن من خاصية القبض أن ينتهي بالبسط أو من طبيعة المعقد أن يتحلّل، سواء بالتوقّف عن الإيمان في موضوع الاعتقاد بفعل الشكّ والارتياب أو بفسخ العقد كما هو الشأن مع الحروب أو النزاعات أو الممتلكات. لا بدّ في مرحلة تاريخية أن تنفكّ العقدة أو يتفكك العقد وهو ما شهدته الحداثة نفسها مع انحسار الحقل الديني وانفجاره في شتات مذهبي أو طائفي. فالحداثة هي بداية الفسخ التاريخي لهيمنة لاهوتية طويلة بمؤسّساتها الكنسية وتعاليمها وتقاليدها. ولقد تبين هذا الفسخ مع تشظّي المذاهب والمعتقدات واستفحال الشكّ وتفاقم القلق بعد انهيار الوحدة الدينية الجامعة.

جاءت الدولة لوضع عقود جديدة أمام العقيدة الآفلة. حتى وإن استمرّت الديانة في الوجود، سواء لإضفاء الشرعية على السلطة السياسية أو لتغذية النفوس الحائرة

والقلق، فإن استمرارها جاء نتيجة علمنة تدريجية للخطابات والممارسات؛ فتغيّرت الهيئة بتغيّر الهيكل. لقد انتقل الاعتقاد من اللاهوت إلى السياسة، من المؤسسات الكهنوتية إلى مؤسسات الدولة بحكم أنّ المرجعية الجديدة هي سياسية على مستوى التنظيم وأخلاقية على صعيد الأداء: "لقد حلّت التنظيمات السياسية تدريجياً محلّ الكنائس بوصفها مواطن الممارسات العقائدية، ولكن تتابها عودة تحالف عريق جداً (ما قبل المسيحي) و"الوثني" بين السلطوي والديني. يحدث الأمر كما لو أصبح السياسي دينياً بعدما كفّ الديني عن كونه سلطة مستقلة ("سلطة روحية" كما كان يُقال). لقد أحدثت المسيحية قطيعة في تشابك الموضوعات المرئية للاعتقاد (السلطات السياسية) وموضوعاته الخفية (الآلهة، الأرواح، إلخ). لكنها لم تُقم هذا التمييز سوى لإنشاء سلطة كهنوتية ودوغمائية وتقديسية في المحلّ الذي تخلّى عنه مؤقتاً تدهور السياسي في نهاية العصور القديمة"⁽¹⁾.

إنّ الاعتقاد يصدأ كما تصدأ القطعة النقدية. ولا شك أنّ انهيار الوحدة الدينية العريقة جعل الاعتقاد يرتحل إلى السياسة بصقل جديد، بعدما انهار السياسي في العصور العريقة لتحلّ محلّه الديانة الجديدة (مثلاً تبني الإمبراطورية الرومانية للمسيحية كعقيدة رسمية مع قسطنطين الأول). يحتفظ الاعتقاد بالقيمة الذهنية أو النفسية ولكن يغيّر من القوقعة التي تحميه من التبدّل. لقد تحوّل إلى "تعاقد" بين المذاهب والطوائف تحت هيمنة السلطة الجديدة والتمثّلة في الدولة الحديثة في القرن الثامن عشر. فلا يمكن لمذهب أن يقصي مذهباً آخر سوى بخلورة أن يتعرّض هو الآخر للإقصاء أو التعنيف من طرف الوحدة السياسية الجديدة. لقد تحوّل موضوع الاعتقاد، في العصور الحديثة، من الولاء إلى الكنيسة نحو الهيئة تجاه الدولة. لكن ما الذي يقصده دو سارتو بالاعتقاد وكيف يتمّ الانتقال إلى التعاقد؟ ينبغي الإشارة إلى أنّ دو سارتو يُدرج دلالة منطقية في الحديث عن واقعة تاريخية أو راهنة: "تبعاً لتقدير أولي، لا أقصد "بالاعتقاد" موضوع العقيدة (مذهب أو برنامج) وإنما استثمار الأفراد في القضية، فعل التعبير عن القضية باعتبارها صحيحة، بتعبير آخر "إجراء" في الإثبات وليس مضمونه"⁽²⁾. هناك إزاحة في فعل الاعتقاد من التصرّو إلى التعبير، وهذا يفسّر لماذا نعتّ القطيعة الحداثيّة على أنّها "منطق في الممارسات"، لأنّ بانهيار التصرّو اللاهوتي انتقلت المصادقية نحو السياسة.

(1) ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، باريس، غاليمار/ فوليو، 1994، ص 265.

(2) المرجع نفسه، ص 260.

لم تعد نفس الكلمات تدلّ على نفس الأشياء، بل حدثت ثُقلة على مستوى التصوّر جعلت التعبير ينفصل عن الدلالة اللاهوتية ويفتح دلالة جديدة، اجتماعية وأخلاقية. وبيّن دو سارتو كيف أنّ السياسة بدورها فقدت من مصداقيتها في القرن العشرين خصوصاً مع أزمة الشرعية التي طالت الدولة والتي تحوّلت إلى أداة في الهيمنة كما تُظهر بوضوح أمثلة الأنظمة الشمولية السوفياتية (ستالين) والألمانية (هتلر). ما أصاب المؤسسة اللاهوتية من عُقم نتيجة ارتحال الدلالة نحو الفضاء العلماني على عتبة الحداثة، أصاب أيضاً المؤسسة السياسية البؤس النظري والعملي من جرّاء تحويل الدولة إلى وسيلة في بسط السيطرة وهدم المجتمع. وسيصيب أيضاً المؤسسات المالية والتجارية الاضمحلال على عتبة القرن الواحد والعشرين بعد تراجع الدولة وصعود القيم الاقتصادية التي تديرها جماعات الضغط والريح: "هناك العديد من مسيري النظام الاقتصادي والاجتماعي الذين يقلقهم الانهيار البطيء للكائنات حيث تقبع بقايا "القيم" ويحاولون استرجاع هذه القيم لغاياتهم بإعادة "عصرنتها". قبل أن تفرق هذه القيم مع السُفن التي حملتها، حلّت بعجلة في المؤسسات والإدارات. لم يعد يؤمن مستعملو هذه البقايا في ذلك. فهم يشكّلون مع كلّ نوع من "الأصوليات المتطرّفة" جمعيات إيديولوجية ومالية قصد رَأب غرقى التاريخ وجعل من الكائنات متاحف في الاعتقاد ولكن دون مؤمن، والحفاظ عليها جانباً لتستغلّها الرأسمالية الليبرالية"⁽¹⁾. يبيّن هذا الأمر كيف أنّ موضوع الاعتقاد انتقل من حدّ إلى آخر، من اللاهوت إلى السياسة ثم من السياسة إلى الاقتصاد، لكن الاعتقاد لم يتغيّر في ذاته كشحنة قابلة للصعود أو الهبوط تبعاً للظروف والملابسات، شيء شبيه بصعود أو هبوط البورصة.

لكن في سياق آخر، يوضّح دو سارتو كيف أنّ الاعتقاد ارتحل من الإسم إلى الفعل أو من محتوى الإيمان إلى أشكال التعاقد: "يتبدّى الاعتقاد (Belief) في شكلية وضعية لفعل التعبير الذي ينتسب إلى (إرادة) الفعل لدى الذات وإلى عقد يوقّعه شركاء اجتماعيون أو رمزيون"⁽²⁾. إذ يوسّع دو سارتو نطاق الاعتقاد ليشمل كل علاقة تربطها

(1) المرجع نفسه، ص 264-263.

(2) ميشال دو سارتو، "ممارسة اجتماعية في الاختلاف: الاعتقاد"، في: أندري فوشي (إشراف)، الإيهام: أنماط بثّ وتلقّي الرسائل الدينية من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر، روما، المدرسة الفرنسية بروما، 1981، ص 370.

فئة مع الفئات الأخرى أو تأويل مع التأويلات الموازية أو المعادية. فالتعاقد يؤدي الوظيفة نفسها التي رأيناها مع التداين والتقاوّل لأنّها وظائف على وزن "التفاعل"، ولأنّ العلاقات أقوى من الحدود، بل هي التي تمنح لهذه الحدود نمط الوجود بالمقارنة مع بعضها البعض وطريقة الأداء أو الاشتغال؛ ولأنّ العلاقات هي التي تُبرز ما نقصده بالدين بصفته صلة أو رابطة؛ أي أنّها تبيّن أشكال السلوك وطبيعة الممارسات. وأشكال التعاقد مختلفة، تجلّت تاريخياً في الديانة تارةً وفي السياسة تارةً أخرى، لأنّها تُوضّح نمط العلاقة التي نشأت بين المذاهب أو الطوائف، تارةً على سبيل التحالف وتارةً أخرى على سبيل التصارع؛ أي أنّ التعاقد، مثل الاعتقاد أيضاً، هو قابل للربط والحلّ أو العقد والفسخ، وبيّن، خلافاً للرؤية الملائكية أو المثالية، كيف أنّ "الدين" كوحدة جامعة (الدين بمفهومه الواسع) أو "الديانة" كوحدة جزئية (الدين بمفهومه الحصري كثقافة ونظام من المعتقدات والأحكام: اليهودية، المسيحية، الإسلام، إلخ) تخترقها شبكة معقّدة، وفي بعض الأحيان مخرومة، من العلاقات والتوجّهات التي، في نضالها من أجل بسط هيمنتها أو في صراعها للذود عن حقّها في الوجود والرؤية، تجعل تلك الوحدات في انزياح دائم تبعاً لتطوّر أو اضمحلال العلاقة بالوحدات الموازية أو المتقاطعة، مثل السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق.

يَنبُت عن قراءة أفكار ميشال دو سارتو أنّ الاعتقاد لا يشكّل عُقدة متينة بمعزل عن الرهانات والإرادات والإكراهات، وأنّ الدين عموماً، والديانة خصوصاً، لا يمكن أخذهما كما لو كانا تصوّرات ناصعة تخلو من شوائب العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر بتعبير أرسطو)؛ بل بارتباطهما بتأسيسات تاريخية وبمؤسسات تنظيمية داخلية (كهنوتية) أو برّانية (سياسية)، فهما ينخرطان في لعبة الصراع بحذاويرها. يجنّبنا هذا الأمر السقوط في العزل الميكانيكي بين الثابت والمتحوّل، لنرى بالأحرى كيف أنّ الثابت يهزّه المتحرّك، وكيف أنّ المتحرّك قد يتجمّد تحت وطأة الثابت، ولعلّ الأشكال التاريخية في تصلّب المؤسسات الكنسية أو الأشكال الراهنة في تعنّت الطوائف الأصولية وتطرّفها تُبيّن كلّها الانتقال البطيء والمحفوف بالصراعات الذي يميّز الوحدات الصغرى أو الكبرى للثقافة الدينية.

ليو شتراوس: التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية

د. محمد المصباحي⁽¹⁾

"من الضروري، لبقاء أية منظمة دينية أو حكومة
شعبية مدة طويلة، أن تعودا دائماً إلى بدايتها"
ماكيا فيللي.
"العصور الذهبية هي العصور التي لا تقيد فيها
السلطة الفكر والتعبير عن الفكر" شتراوس.
"على الفيلسوف أن يصير مؤرخاً جيداً إذا أراد أن
يبقى فيلسوفاً" هنريش ماير.

مقدمة

كان الرجوع للتراث الفلسفي الكلاسيكي في توافقه مع التراث الديني الوسطوي
لنهم وتقييم وعلاج أزمة الحداثة هو عنوان مشروع ليو شتراوس (1899-1973 Leo
Strauss)، وذلك في علاقة جدلية تتراوح بين الاستمرار والتقابل بين الحداثة وما قبلها.
وكان موقفه هذا بمثابة رد فعل ضد هيمنة إشكالية "النهايات" على الزمن الحديث: نهاية
الإنسان، نهاية العقل، نهاية الأخلاق، نهاية الحق، نهاية الدين، نهاية التاريخ، الخ، هذه
النهايات التي صدرت عن نزعة عدمية عميقة تكشف عن مدى الأزمة الفكرية والروحية
التي يعاني منها الغرب اليوم.

أمام أزمة الحداثة السياسية هذه، لم يجد شتراوس بُدّاً من الانخراط في سلك
منتقديها، لكن من زاويته وطريقته الخاصة. حيث فاجأ الجميع بالقول إن الحداثة نفسها
هي علة أزمة الحداثة⁽²⁾. وهذا ما نبهه إلى أن علاج أزمة الحداثة لا يمكن أن يكون إلا

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب، الرباط - المغرب.

(2) عن أن أزمة الحداثة ترجع إلى أزمة الفلسفة السياسية الحديثة، انظر:

Leo Strauss, "Les trois vagues de la modernité", trad. par Yves Hersant, *Cahiers
philosophiques*, n. 20, septembre 1984, p. 105.

بالتضاد معها، أي بالبحث عن الصور المقابلة لها في الماضي، لا بتجذير الحداثة نفسها للدفع بها إلى الأمام⁽¹⁾. لكن ما الذي كان يقصده بالماضي؟

الماضي الذي كان يعنيه هو ما عبّر عنه باستعارة التوتر بين "القدس وأثينا"، أي ذلك التقاطب المتضاد بين الفلسفة والدين، الذي يشكل روح الحضارة الغربية. يتعلق الأمر إذن بصراع متفاعل بين زمنين، زمن الوحي وزمن الفلسفة، بين الزمن الإلهي والزمن الطبيعي-العقلي. أما الحداثة، فتتكون في تصوره من أبعاد ثلاثة، هي الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والفلسفة السياسية الحديثة، ثم الشريعة الدينية. غير أنه يفاجئنا بإرجاع سبب الأزمة السياسية الحديثة إلى نسيان الحداثة لبُعدها الأول، الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وليس إلى بُعدها الثالث كما ذهب المنتسبون إلى تفكيره، المحافظون الأمريكيون الجدد⁽²⁾. فإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان شتراوس لا يُرجع أزمة الحداثة في المقام الأول إلى نسيان الشريعة، وإنما إلى نسيان الفلسفة، فلماذا أبى إلا أن يجعل محور التوتر بين القدس وأثينا محركاً أولاً للحضارة الغربية، وأحد عناصر الترياق الذي اقترحه علاجا لأزمته؟ ونذهب أبعد من ذلك في التساؤل: ما دلالة ربط أزمة السياسة الحداثيّة بمجالين، إن لم يكونا أصلاً مضادين للسياسة، فهما على الأقل يتميزان بعدم الاحتفاء بالسياسة، وهما الفلسفة والدين؟ وإذا سلّمنا بقدرة العلاج بالضد، فهل كان علاجه لأزمة الحداثة السياسية قائماً على تغليب جانب الدين على الفلسفة، أم على العكس من ذلك، على إعطاء الأسبقية لأثينا على القدس؟ بعبارة رمزية، هل كان شتراوس يعتبر الممارستين، الدينية والفلسفية، تنتمي إلى عالم الكهف، عالم السياسة والتاريخ، أم إنهما بالأحرى يربآن بنفسهما عن الغرق في المماحكات السياسية التي تُفسد صفاء الورع الديني والتأمل الفلسفي معاً؟

هذه الأسئلة ترسم لنا خطة طريق سيرنا نحو بلوغ مرمانا من هذه الورقة، حيث إننا، بعد أن نتعرف بسرعة على ملامح العلاقة الجدلية بين الفلسفة والدين، سنتفرغ لمتابعة العلاقة المتوترة بين السياسة والفلسفة في لحظة أولى، وعلاقة السياسة بالدين

(1) Daniel Vidal, Leo Strauss. *Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005; in <http://assr.revues.org/document4018.html>. Consulté le 11 octobre 2008.

(2) cf. Robert Locke, "Leo Strauss, Conservative Mastermind" in <http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.aspx?GUID={E1F7620E-B83A-4D01-869E-15391DEE2F02}>

في لحظة ثانية من خلال موقف ليو شتراوس، متطلعين من وراء ذلك إلى جعل الفلسفة هي المجال المشترك الذي يسمح باللقاء الخصب بين الديني والسياسي.

أولاً: بأي معنى تُعتبر الفلسفة خصماً مشتركاً للدين والسياسة

كان شتراوس يعتبر الفلسفة خطراً على السياسة والدين معاً. وهذا ما حدا به إلى جعل هاجس التقابل بين أثينا والقدس، أو بين السياسة واللاهوت (التيولوجيا)، هو المتحكم في تأويله للمسألة السياسية⁽¹⁾، مما يدل على أن الفلسفة كانت بالفعل أقوى خصم للدين في التنافس على التحكم في الفضاء السياسي. ويدل هذا التقابل على أن شتراوس لم يكن ينظر إلى الدين بوصفه إيماناً بالقلب وحسب، بل كان يعتبره أيضاً شريعة تنظم الدولة وحياة الناس المدنية.

صحيح أن خطاب كل من الدين والفلسفة مختلفان جذرياً. فخطاب الوحي هو خطاب أمر وتقرير، شهادة ورواية، خطاب يحتاج بالضرورة إلى تأويل، وإن كان في حدود الإيمان؛ بينما خطاب الفلسفة هو خطاب استشكال واستدلال، يتطلع صاحبه إلى الوصول إلى معرفة برهانية قابلة دائماً للمراجعة والتساؤل والتشكيك⁽²⁾. بيد أن هذا الاختلاف لا يمنع أن يتقاطع الخطابان الديني والفلسفي في أكثر من مناسبة ومجال؛ فمن جهة يشترك الدين مع الفلسفة في البحث عن العدالة والسعادة الإنسانية؛ ومن جهة ثانية تلجأ الفلسفة أحياناً لا سيما في مستوياتها العليا إلى إثبات الآلهة كمبادئ أولى وقصوى للكون وضامنة لمثل الحق والعدالة والأخلاق، كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون وأرسطو وابن رشد؛ موازاة لذلك، يلجأ الدين أحياناً إلى الفلسفة لاستعارة أدواتها الفعالة للدفاع عن مسلماته ورفع تناقضات أقواله وتأويل غوامض نصوصه، علماً بأن الفلسفة حينما تبني المنظور الديني مُدخلة الآلهة في أفقها، فإنها تعمل ذلك من أجل تكييفها حتى تصبح ناطقة باللوغوس الفلسفي⁽³⁾. علاوة على ذلك،

(1) عن التوتر بين القدس وأثينا، انظر:

Strauss, L., *Etudes de philosophie politique platonicienne*, tr. de l'anglais par O. Sedey, Paris, Belin, 1992, pp. 209-246.

Cf. Maurice-Ruben Hayoun, "Recension du Gerald Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*", (2) Paris, Beauc hesne, 2007.

cf. Lampert, Laurence, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago, University of (3) Chicago Press, 1996, pp. 162-163.

لا تقبل الشريعة إدراج الفلسفة في أفقها الميتافيزيقي ونظامها المعرفي، أو تسمح للفلاسفة القيام بدور تأويلها والدفاع عنها برهانياً، إلا لكونها تؤمن، على لسان بعض من يتكلمون باسمها كالفارابي وابن ميمون وابن رشد، بأن الحكمة والشريعة تنظران إلى نفس الموضوع وتؤمنان نفس الغاية، وإن كانتا تتكلمان بلغتين مختلفتين. لكن يمكن أن يكون لهذا "الاتصال" بين الفلسفة والشريعة جوانب سلبية أيضاً، فينقلب الدين إلى مجرد مباحكة جدلية منها النفوس البريئة المفعمة بالإيمان، وتتحول الفلسفة إلى مجرد خادمة للدين، ليؤول الأمر في النهاية إلى نسيانها. وفي أحسن الأحوال يخلق الاتصال بين الحكمة والشريعة، خصوصاً إذا كان متيناً، مضاعفة للصعوبات أمام ممارسة الفلسفة الحق. فبعد أن كانت الفلسفة تواجه فقط "صعوبات طبيعية" للخروج من الكهف، أي صعوبة التخلص من الآراء السياسية والأحكام المسبقة والإدراكات الحسية البسيطة الناقصة التي رمزت لها أسطورة الكهف الأفلاطونية بالقيود والظلال، ستواجه الفلسفة بعد اتصالها بالدين "صعوبات تاريخية"، أي صعوبة التحرر من معتقدات "الكهف اللاهوتي" الذي يوجد فوق "الكهف الطبيعي الأول"⁽¹⁾.

من جهة أخرى، بما أن الفلسفة تتمتع بحرية غير محدودة للتساؤل، فإنها لا تتردد في وضع حتى آراء الناس في آلهتهم موضع سؤال، رغبة منها في عقلنة نظرتهم إليها وآرائهم حولها. ومن المعلوم، كما يقول أفلاطون، أنه "عندما تتغير آراء الناس في الآلهة، فلا بد أن تتغير القوانين"⁽²⁾، مما يعني أن الفلسفة تشكل خطراً على السياسة من خلال الدين، أي خطراً عليهما معاً. ولعل هذا التشابك في الوجود والمصير بين السياسة والدين هو ما جعل المدينة (أثينا) تحكم على الفيلسوف (سقراط) بالموت، هذا الحكم الذي شكّل "الحدث التاريخي المؤسس للفلسفة السياسية" في نظر شتراوس⁽³⁾.

ثانياً: السياسة والفلسفة، أو الكهف والنور

منذ البداية اختار شتراوس أن يخوض معركة إعادة النظر في "الفلسفة السياسية" في جبهتين، جبهة نقد الحداثة، وجبهة نقد "نقد الحداثة". فقد وضع مشروعه الفكري

cf. Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique: un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990, note p. 106.

.Lampert, L., op.cit. p. 163. (2)

(3) انظر ماير م. م. ص 98.

في منظور الانقلاب العملي للفلسفة الذي حولها إلى "فلسفة سياسية"، هذا الانقلاب العملي الذي سبق أن دشنه أرسطو في الأزمنة القديمة، وتوجّه على نحو جذري ماكيافيللي (1469-1527-Niccolo Macchiavelli) في الأزمنة الحديثة. هذه الأرضية الانقلابية للفلسفة النظرية إلى فلسفة عملية هو ما جعل سؤال ل. شتراوس هو: "ما هي الفلسفة السياسية؟"، وليس "ما هي الميتافيزيقا؟" كما هو الحال بالنسبة ليهدرجر (1889-1976-Martin Heidegger)، مما يدل على أن المواطن، أي "الوجود السياسي" للإنسان، هو ما كان يعني ل. شتراوس، وليس الوجود الأونطولوجي للإنساني (الدازين)، المهموم بقلقه والغارق في نهائيته الذاتية⁽¹⁾. فكان سؤاله هذا بمثابة نقد مزدوج للحدثة، لها ولنقدتها لذاتها.

1. حدود التضاد بين السياسة والفلسفة، أو السياسة بوصفها شرطاً وغاية للممارسة الفلسفية:

كما قلنا كان التضاد بين السياسة والفلسفة، أو بين المدينة والحكمة، هو نقطة انطلاق شتراوس في تحليله لأزمة الحدثة السياسية، عبر تاريخ الفلسفة. وقد استعمل شتراوس استعارتين لأفلاطون وردتا معا في محاورة الجمهورية، لتصوير هذا التضاد، وهما "الكهف المظلم" الذي يوجد فيه المواطنون مكبلين بالآراء والمعتقدات كناية عن السياسة، "والنور" الذي رمّز به للفلسفة المتعالية على السياسة، هذا النور الذي تنكشف في ضيائه الحقائق المطلقة متحرّرة من قيد الآراء والظنون والمعتقدات. وقد كان الغرض من إبراز هذا التضاد من خلال الاستعارتين المذكورتين (الكهف والنور) التأكيد على حتمية ملاحقة المدينة (الدولة)، بمواطنيها ومسؤوليها، للفلاسفة والتضييق على حريتهم في التأمل، بدعوى استخفاف هؤلاء "بآراء" المدينة واعتقاداتها والتعالي عنها نحو "المعرفة"⁽²⁾.

(1) انظر نفسه، ص 100.

(2) حول تشبيه السياسة بالكهف عند أفلاطون انظر أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 418؛ وحول كون العامة في الكهف لا تفهم إلا من خلال الآراء والظنون انظر نفسه 421؛ وعن الآراء في علاقتها بالمعرفة، انظر ل. شتراوس، "أفلاطون"، ضمن شتراوس، ليو، وكروبي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد، ومراجعة إمام ع. إمام، ج 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ج 1، ص 96؛ ويقيم شتراوس في كتابه الحق الطبيعي والتاريخ تقابلا بين العلم والمجتمع قائلا "العلم يُعنى بالحقيقة من حيث هي =

وبالفعل، تبدو الفلسفة، التي يمثلها سقراط أفضل تمثيل، وكأن لا شغل لها سوى استفزاز المواطنين ورجال الدولة بالأسئلة المخرجة مطالبة إياهم بإعادة النظر في جميع أعرافهم وقيمهم وعقائدهم وأساطيرهم وأنماط سلوكهم وأجناس تنظيماتهم السياسية ورؤاهم الكونية. ومما يزيد الطين بلة أن الفلاسفة يقومون بطرح أسئلتهم بدون تحفظ أو استعداد للرضا بالجواب الذي يُقدّم لهم من لدن المسؤولين، مما يضفي على أسئلتهم طابع المخاطرة لأنها لا تكتفي بإحداث حالة من الارتباك في مخاطبيهم، بل تسخر منهم⁽¹⁾. كان سقراط يعتبر وضع الأسئلة على المواطنين والإيقاع بهم في شرك التناقض والدور المنطقي بمثابة ذلك الواجب الفلسفي-السياسي الذي يعطي معنى للحياة على النمط الفلسفي. وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة؛ لأنه إذا كان من وظائف هذه الأخيرة حفظ نظام الآراء والعقائد والمؤسسات، لكون هذا النظام الذي يؤمن استمرار المدينة ضمن صراع مسموح به في إطار الحدود والقوانين والضوابط المقبولة من لدن الجميع، فإن الفلسفة تظهر، على العكس من ذلك، وكأنها فعلٌ لخلخلة هذا النظام بالتحريض على التشكيك في أصوله توطئة لتقديم بديل أو بدائل له.

لهذا نجد شتراوس يستخلص من شروحه على جمهورية أفلاطون صعوبة إبرام اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية لتدبير شؤون المدينة، لأنهما يذهبان في اتجاهين متعارضين على أكثر من مستوى. فمن الناحية الإبيستيمولوجية تتميز الفلسفة بكونها معرفة أو حبا للمعرفة، بينما لا ترقى أو بالأحرى لا تسعى السياسة لأن تصبح معرفة

= كذلك، دون أن يلتفت إلى منفعتها؛ ومن جراء ذلك قد يقع في مخاطرة بحكم هدفه هذا، بأن ينتهي إلى حقائق لا فائدة منها بل وحتى مؤذية. أما المجتمع فيجد غذاءه في الإيمان أو الرأي. من هنا صار العلم، وهو المجهود الذي يسعى لتعويض الرأي بالمعرفة، يهدد المجتمع"، ص 267؛ ويقول عن موقف جان جاك روسو من الفلسفة والعلم بأنه انتهى إلى "جعل العلم أو الفلسفة متنافرين مع المجتمع الحر وبالتالي الفاضل" نفسه، ص 268؛ ويبرر روسو ذلك بالقول بأن العلم نافع للقلة من عباقرة من الناس، أما بالنسبة للشعب فهو مضر بهم، بل هو يذهب إلى أن إذاعة وتبسيط المعرفة العلمية مخربة لا للمجتمع فقط بل وأيضا للعلم والفلسفة نفسيهما؛ بالتعميم التبسطي، ينحط العلم متحوّلا إلى رأي بل يصبح الصراع ضد الحكم المسبق حكما مسبقا. العلم يجب أن يبقى حكرا على عدد صغير من الناس؛ ويجب أن يبقى مستترا عن نظرات الإنسان العادي"، نفسه 269؛

Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, tr. De l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954.

(1) انظر ماير، م. م.، ص 141-140.

علمية، مكتفية بتعريف نفسها بكونها حنكة ومهارة عملية في القيادة والتدبير والحكم⁽¹⁾. ومن ناحية كيفية التعاطي مع الكل، تبدو الفلسفة وكأنها تأمل في الكل الوجودي، في حين تسعى السياسة إلى أن تكون آمرة للكل السياسي⁽²⁾. ومن ناحية الغاية المقصودة من المبحثين، نلاحظ أنه بينما تسعى الفلسفة للوصول إلى الحكمة أو على الأقل الاقتراب منها عن طريق المحبة، فإن السياسة تروم الوصول إلى السلطة وسيلة لتحقيق السعادة. وهناك سبب رابع يحول دون حصول التوافق بين الفلسفة والسياسة لإنشاء مدينة مشتركة بينهما، وهو أن إمكان وجود المدينة العادلة لا يتوقف على هذا الاتفاق، لأن الفلاسفة لا نفع من ورائهم، بل ربما كانوا ضارين للسياسية، خصوصا وأن ما هو صالح في السياسة قد لا يكون صالحا في الفلسفة، والعكس صحيح.

ومع ذلك، فقد ذهب أفلاطون وشراحه إلى أن السياسة شرط للفلسفة من جهات عدة. من بينها أنه إذا كانت "الحنكة السياسية" داخل الكهف هي عبارة عن القدرة على التمييز بين الظلال، أي التمييز بين الآراء والظنون والاعتقادات الصحيحة من الفاسدة، فإن هذا التمييز سيكون هو التوطئة الضرورية للانتقال من الآراء العامة إلى المعرفة الفلسفية. ذلك أن الطريق نحو إدراك الحقيقة (الفلسفة) هو التمييز بين الآراء (الحنكة السياسية)، فتكون رؤية النور غير منفصلة عن رؤية الظلال، أي ممارسة الفلسفة غير منفصلة عن ممارسة السياسة. من جهة أخرى، لا سبيل لممارسة الفلسفة، أي للحياة بطريقة فلسفية، إلا إذا وفرت لها السياسة الشروط الضرورية داخل الفضاء السياسي العام للقيام بذلك، مما يعني أن السياسة هي الطريق الوحيد نحو الفلسفة، ولو أنه يبدو من أسطورة الكهف الأفلاطونية أن الشغل الشاغل للفيلسوف هو التمكن بأسرع ما يمكن من الخروج من الكهف، أي من فضاء السياسة⁽³⁾. وهذا وضع غريب حقا، إذ كيف تكون السياسة شرطا ضروريا للخروج من السياسة؟ أي كيف تكون "الحنكة

(1) شترواس، "أفلاطون"، م. م. ج 1، ص 96؛ في محاوراة الجمهورية نجد أفلاطون يتكلم عن الحنكة أو المعرفة السياسية على أنها تتركب من "جزأين متنافرين، من المعرفة الفلسفية الخالصة للأفكار التي تبلغ ذروتها في رؤية مثال الخير من جهة، والتجربة الخالصة التي لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق، وإنما تساعد المرء على أن يتلمس طريقه في الكهف، وأن يميز الظلال الموجودة على جدرانها من جهة أخرى". نفسه، ج 1، ص 111.

(2) انظر نفسه، ص 123-122.

(3) Rémi Brague, "Leo Strauss et Maïmonide", in *Maimonides and Philosophy*, Paris (3) 1986, p. 258.

السياسية"، التي هي القدرة على اختيار الآراء الصالحة التي تخدم مصالحنا واستبعاد الآراء الفاسدة التي تسيء إليها، هي السُّلَم الذي يرقى به الفيلسوف من السياسة إلى الفلسفة، أي إلى فضاء الحقيقة البعيد عن المصالح والصراعات؟

بيد أن سيناريو أسطورة الكهف يقتضي عودة الفيلسوف إلى الكهف بعد أن تحرر من قيوده، أي عودة الفلسفة إلى السياسة، وكأن هذه غاية الأولى. فهل معنى ذلك، أن ممارسة الفلسفة تُكسِب الفلاسفة مَلَكة ممارسة السلطة والحكم، أي تأسيس مدينة فاضلة؟ الفيلسوف بطبيعته ينفر من الحكم، ولا يقبل بالمسؤولية السياسية إلا على مضض، لهذا يستخلص أفلاطون بأن قيام المدينة العادلة والفاضلة غير ممكن⁽¹⁾. فتبقى الديمقراطية هي الإمكانية الوحيدة القريبة من المدينة الفاضلة، لكن أفلاطون لا يطمئن لهذا البديل لأن النظام الديمقراطي قائم على الحرية، لا على الفضيلة، الأمر الذي يؤدي إلى تكوين إنسان متراح كسول متقلب غير مكترث بواجباته نحو المدينة⁽²⁾.

لم يكن موقف أرسطو من الفلسفة والفلاسفة يختلف كثيرا عن موقف أفلاطون؛ إذ كان يعتقد بأن "الفلاسفة... ليسوا أجزءاً من أي دولة، لأن غاية الدولة من حيث إنها دولة ليست الكمال النظري التأملي، لأن المدن والأمم لا تتفلسف"⁽³⁾. ولعل هذا هو السبب في أن الفيلسوف ليس له في المدينة حرية التعبير بإطلاق. لكن المفارقة تكمن في أن هذا الواقع السياسي المناوئ لحرية التفكير الفلسفي هو الذي يحرض الفيلسوف على الاهتمام بالسياسة، واستعمال كل الأشكال الخطائية لبذر شكوكه وتوجيه تساؤلاته بكل حرية.

2. الفصل بين الأخلاق والسياسة للإطاحة بالإنسان:

ما يميز الحداثة أنها ألغت التضاد بين الفلسفة والسياسة. فقد كان تحويل

(1) نفسه، ص 95.

(2) عن صفات الإنسان الديمقراطي انظر نفسه، ص 105-103؛ حول ما ذهب إليه أفلاطون من أن جوهر المشكل السياسي أخلاقي، وهو الأمر الذي يقف وراء معاداته للديمقراطية التي لا تأبه لبعده الفضيلة في طريقة حكمها، انظر:

Drury, Shadia B., *Leo Strauss and the American Right*, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 78.

(3) شتراوس، "مارسليوس أوف بادوا"، ضمن شتراوس، ليو، وكروبيسي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، م. م.، ج 1، ص 404.

ماكيا فيللي لوجهة "الفلسفة السياسية" من التأمل النظري نحو التفكير العملي بمثابة الإعلان الرسمي لميلاد الحداثة السياسية⁽¹⁾. لكنه كان في نفس الوقت العلة الأولى لأزمته، لأنه سيقذف بها نحو تاريخانية تؤول بها إلى العدمية. فما هي أخطر أعراض هذه الأزمة التي تمثلها التاريخانية في حُلَّتْها العدمية؟

بدون شك كانت "القضية اليهودية" السبب المباشر والذاتي في تنبيه شتراوس إلى حدود الديمقراطية الليبرالية. فقد كان، كغيره من الفلاسفة، يؤمن بسمو القيم النبيلة التي بشرت بها الحداثة الليبرالية، من تسامح وعدالة واعتراف بالإنسان كذات، واعتراف بالآخر، والدعوة إلى الحرية والمساواة وهلم جرا. لكنه أصيب بخيبة أمل كبيرة بعد ما عاين بنفسه عجز جمهورية فايمر الألمانية عن تحقيق مبدأ حياد الدولة، وفشلها في منع أعداء الديمقراطية من النازيين من الصعود إلى الحكم، والحيولة دون ارتكابهم للمظالم الوحشية التي لحقت باليهود⁽²⁾. لقد أبانت هذه التجربة السياسية المفارقة الذاتية لمبادئ الليبرالية وقيمها التنويرية، إذ يمكن لأعدائها أن يستعملوها لنسفها من الداخل. فالمبالغة في التسامح مثلاً هو الذي سمح للنازيين بنشر ثقافة اللاتسامح، والمبالغة في الديمقراطية هي التي خوّلتهم الحق في الاستيلاء على الحكم لتقويضها. وهذا ما يفرض ضرورة وضع شروط لتطبيق المبادئ الديمقراطية حتى لا تكون مطية لإقبارها⁽³⁾.

(1) يعرف الحداثة: "نفهم من الحداثة ذلك التحويل الجذري للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة - هذا التحويل الذي يظهر قبل كل شيء كرفض للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة"، الموجات الثلاث للحداثة، ص 105.

(2) انظر نفسه، ج 2، ص 641؛ عن مسؤولية التاريخانية عن هذا الخذلان (إشارة إلى موقف هيدجر) انظر: Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. Par O. Sedeyn, Paris, puf, 1992, p. 32.

من سخرية "التاريخ" أن يلاحظ العرب والمسلمون اليوم بألم نفس الحدود التي تعاني منها الديمقراطية الغربية، التي لم تستطع منع الصهاينة من اغتصاب أراضي الغير (الشعب الفلسطيني، السوري) وصدهم عن ارتكاب المجازر تلو المجازر، وردعهم عن ممارسة العنصرية والتطهير العرقي، أحياناً باسم الديمقراطية والحضارة، وأخرى باسم حق ينتمي إلى معتقدات في الأساطير الدينية. نحن هنا أمام أزمة حقيقية وامتحان مرير للقيم الديمقراطية الليبرالية، لأن عقد مصالحة بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والحداثة من شأنه أن يدمر دولا وشعوباً وحضارات. وليست نظريات صدام الحضارات سوى صكوك الغفران الصادرة هذه المرة عن معاهد البحث العلمي، وليس عن معابد الإيمان الديني، لمن يرتكبون جرائم ضد ثقافات وأراضي الغير!

(3) انظر روبرت لوك، م. م.

السبب الثاني الذي كان وراء نشوب أزمة الحداثة السياسية في الغرب يتمثل في تبنيتها لنمط خاص من العقل هو "العقل الحسابي التقنوي"، الذي أفرغ "العقل الأصلي" من محتواه، ولم يعد يقوم سوى بدور الضامن الميتافيزيقي للتصور التكنولوجي النفعي للوجود الفردي والجماعي⁽¹⁾. ولعل تبني الحداثة لهذا النمط من العقل الحسابي التقنوي هو الذي أدى إلى سيادة الرؤية التاريخية التي أدت بدورها إلى تفشي النظرة النسبية، وأفضت بالتالي إلى النظرة العدمية إلى كل شيء، تجاه الطبيعة والإنسان وقيم الخير والشر والعدالة والظلم⁽²⁾. وقد تألفت النزعة العدمية خاصة في كتابات نيتشه التي تشكل الموجة الثالثة والأكثر جذرية للحداثة⁽³⁾.

وكان من نتائج سيادة العقل الحسابي النفعي القيام بفصل السياسة عن الفضيلة، أو بالأحرى وضع الفضيلة تحت إمرة السياسة، وهو السبب الثالث لأزمة الحداثة السياسية. وكان ماكيافيللي هو صاحب هذا الفصل الذي عززه هوبز واللاحقون عليه، والذي يُعدّ في جوهره انقلاباً على الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي كانت تخضع السياسة للفضيلة الأخلاقية والعقلية وليس العكس. صحيح، لا يمكن لأحد أن ينكر أهمية نفي هذا الفصل أو الانقلاب والمتمثلة في استقلال علم السياسة والاعتراف بكيانه وقوانينه الخاصة به، أي التأسيس الرسمي لعلم السياسة؛ لكن إبعاد السياسة عن الفضيلة آل بدوره إلى أن يصبح كل شيء مباح، ويغدو كل إنسان ذئباً لأخيه الإنسان. وقد وطأ فصل السياسة عن الأخلاق لفصل آخر بين العقل والوحي، بين المعرفة والإيمان. وكان الهدف من وراء هذا الفصل الأخير وضع الأمور الطبيعية والبشرية خارج المبدئين اللذين ينهض على أساسهما كل دين، وهما المعجزة والعناية الإلهية،

(1) انظر دانييل فيدال، م. م.

(2) عن خصائص التاريخية وكونها أكبر عدو للفلسفة السياسية، انظر:

Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?* op. cit., 1992, p. 31.

وعن وصفه لتاريخانية هيدجر بالمتطرفة، انظر مثلاً:

Strauss, Leo, *On Tyranny*, ed. By V. Gourevitch and M. Roth, New York, The Free Press, 1991, p. 250-251.

وللتوسع في مفهوم شتراوس للعدمية انظر مثلاً كتابه:

Strauss, L., *Nihilisme et politique*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Rivages, 2001, p. 31-73.

(3) عن الخصائص المدمرة للموجة الثالثة للحداثة انظر:

Leo Strauss, "Les trois vagues de la modernité", trad. par Yves Hersant, *Cahiers philosophiques*, n° 20, septembre 1984, p.

وتفسيرها - أي الأمور الطبيعية والبشرية - فقط بالمعرفة العلمية الدقيقة التي مكّنت الإنسان في آن واحد من فهم أسرار الكون وخبايا الإنسان والسيطرة عليهما. وانتهى الفصل بين الأخلاق والسياسة إلى الإطاحة بالمفهوم الأصيل للإنسان، بأن تصورته كائنًا شفافًا، لا يحيط به الغموض، ولا تكتنفه المفارقة. وكان اعتراف الحداثة بالاستقلال الذاتي للإنسان، وهو عرض من أعراض مرض الحداثة، بداية عملية الإطاحة بالإنسان عن طريق الإقرار بقدرته على إنتاج أفعاله وخلق أفكاره من داخله باعتباره "مصدر الحق والحقيقة معاً". وقد أسهم كلٌّ من ماركس وهاينز وسبينوزا في هذه الإطاحة بالإنسان، عندما قاموا، كل من زوايته الخاصة، أولاً بإعادة النظر في تعريف السياسة خارج المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) والدين والفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، وثانياً بإعادة النظر في تعريف الإنسان خارج الطبيعة⁽¹⁾. بهذا النحو وُضع الإنسان في تضاد مع الطبيعة، فاندفع منذئذٍ بجشع ووحشية لاستنزاف وتدمير خيراتها إشباعاً لغرائزه وإرضاءً لنزواته وتلبيةً لمتطلبات رخائه بدون أي وازع أخلاقي. إن إعادة النظر في تعريف الإنسان والسياسة جعل الحرية والرخاء والمعرفة العلمية في بؤرة اهتمام الفلسفة السياسية الحديثة، بدلا من الفضيلة والغايات الطبيعية وما بعد الطبيعية التي كانت غاية الفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، مما أسقط الإنسان في دوامة الاستلاب والعدمية والإلحاد⁽²⁾.

3. تاريخ الفلسفة ترياق أزمة الحداثة:

أمام إغلاق التاريخانية لمنفذ الخروج في وجه الإنسان الحديث كيلا يغادر كهفها نحو فضاء الفلسفة، اضطر شتراوس أن يبحث عن منفذ آخر للتسلل من كهف التاريخ، فوجده في "تاريخ الفلسفة"، وكأن "الفيلسوف، إذا أراد أن يبقى فيلسوفاً، عليه أن يصبح مؤرخاً جيداً للفلسفة"⁽³⁾. ولا يخفى أن هذا الحل يبدو، في الظاهر، وكأنه هروب من الحداثة، لأنه بدلا من مواجهة أزمتها بالعمل على تجذير الحداثة والدفع بها إلى الأمام

(1) بصدد تحوّل روسو من تعريف الإنسان بالعقل، إلى تعريفه بالحرية، انظر الحق الطبيعي والتاريخ، م. م.، ص 275-274، 279، 287؛ عن تفضيله العاطفة على العقل في النظر إلى الإنسان، انظر نفسه، ص 266؛ عن التقابل بين صيغة "الإنسان مقياس كل شيء" وصيغة "الإنسان سيد كل شيء" انظر: Strauss, L., "Les trois vagues de la modernité", op. cit., p. 107.

(2) انظر روبرت لوك، م. م.

(3) ماير، م. م.، ص 103-101.

بتطوير فلسفتها السياسية، رجع ل. شتراوس القهقري إلى خلفيتها التاريخية التي نسيها عمداً. فمغادرة كهف الحداثة السياسية، أي مواجهة الانقلاب الذي قام به مكيافيللي على الفكر السياسي الكلاسيكي بإخضاع الفضيلة للسياسة، يتطلب العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها هي التي وضعت السياسة تحت إمرة الفضيلتين الأخلاقية والعقلية⁽¹⁾.

واضح أن "العودة" التي نادى بها ل. شتراوس ليست عودة إلى نصوص أفلاطون وأرسطو كما فهمتها الحداثة، بل هي "عودة جديدة" قائمة على فهم تلك النصوص كما فهمها أصحابها، لا كما فهمها المحذثون من خلال رؤيتهم الحداثية الخاصة⁽²⁾. صحيح، هو يعترف بأن نيتشه وهيدجر كانا على حق عندما طالبا بالعودة إلى الأوائل من الفلاسفة اليونان، لكنهما أخطئا حينما فضّلا العودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، لا إلى أفلاطون وأرسطو، اللذين ألقى عليهما الفيلسوفان المعاصران مسؤولية أزمة الميتافيزيقا الغربية⁽³⁾. إن شفاء أزمة الحداثة، في تصور شتراوس، لن يتأتى إلا بإعادة الاعتبار لسقراط ولتلميذيهما أرسطو وأفلاطون، لأن نسيان الحداثة للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي أنشأها هؤلاء على أساس الفضيلة وعلى أساس القرب من الطبيعة كان أحد الأسباب الرئيسية في نشوب أزمة الحداثة السياسية⁽⁴⁾. ومما يشهد على ذلك

(1) تاركوف، ث. وبانجل، توماس ل.، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن تاريخ الفلسفة السياسية، م. م.، ج2، ص 624-625؛ انظر أيضاً:

Vidal, Daniel, "Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine", Archives de sciences sociales des religions, 136(2006); in <http://assr.revues.org/document4018.html>. Consulté le 11 octobre 2008

(2) نشير عَرَضاً إلى أن شتراوس يقوم بمسعى مضاد للحدائين، فهو مثلاً يستأنس بالرشدية لفهم أقواله وملء الثغرات في فكر مكيافيللي، أنظر:

Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle and London, University of Washington Press, 1969, p. 203.

(3) لا ينكر ل. شتراوس أهمية النقد الذي وجهته الموجة الثالثة للحداثة، بل يدعو إلى أخذه بعين الاعتبار: "مع ذلك [أي بالرغم من أن الفاشية كانت من النتائج السياسية الضمنية للموجة الثالثة للحداثة]، فإن هذه الحقيقة غير القابلة للطعن لا تستبيح لنا الرجوع إلى الصور السابقة على الفكر الحديث: النقد النيتشوي للعقلانية الحديثة أو للثقة الحديثة في العقل لا يمكن لا استبعاده ولا نسيانه"، "الموجات الثلاث للحداثة"، م. م.، ص 115.

(4) ماير، م. م.، ص 152؛ حول انتقاد شتراوس لمفارقة نظرية المثل انظر:

Strauss, L., *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 119-20 and Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 292. in Robertson, N., "Leo Strauss's Platonism", op. cit.

أن هيدجر فسّر أزمة الحداثة بنسيان الوجود واستبدالها بالتاريخ، بدل أن يفسرها بنسيان الطبيعة التي جرى تخريبها في الأزمنة الحديثة⁽¹⁾. وهذا يعني أن مشكلة الحداثة ليست مشكلة وجودية، أي تتصل بمعنى الوجود الفردي، أو بالافتتان باستعارات "موت الإله" و"نسيان الوجود" أو الجهر "بالنسبية" و"برفض الحق الطبيعي"، وإنما هي مشكلة مدنية، أي أخلاقية وسياسية، تتجلى خاصة في عجزنا عن الانخراط في حياة المدينة وإنشاء علاقة تضامن مشترك مع المواطنين لتحقيق الخير العام والسعادة المشتركة للجميع⁽²⁾. والقصد من تأملات شتراوس السياسية هذه هو الوصول بالإنسان إلى أن يصبح مواطنا يشارك في حياة سياسية وأخلاقية مشتركة داخل الدولة، وليس الوصول إلى الإنسان بما هو موجود هنالك (دازين).

وهناك حجة أخرى يستند إليها شتراوس للقول بضرورة العودة لتاريخ الفلسفة لتلمّس حل للأزمة السياسية التي تتخبط فيها الحداثة، وهي أن هذه الأزمة هي في كنهها أزمة "الفلسفة السياسية الحديثة"، أي أزمة مصداقية وفعالية المبادئ التي انطلقت منها لبناء الدولة الحديثة، وبخاصة تلك المقدمات التي تربط العدالة بالسعادة والرفاهية، وتربط العلم بقهر الطبيعة. الأمر يتعلق إذن بأزمة "نظرية" أكثر مما يتعلق بأزمة "عملية"، مما يدل على أنه لا يمكن علاج أزمة الحداثة من داخل الحداثة نفسها، بل ينبغي الخروج منها والعودة إلى تراث الفلسفة السياسية الكلاسيكية والوسطوية للوقوف على المبادئ التي انقلبت عليها الحداثة ونسيتها⁽³⁾. إن تخلي الفلسفة السياسية الحديثة عن

(1) يعرف شتراوس الموجة الثالثة للحداثة أحيانا بالإحالة على الوعي بالتاريخ: "يمكن وصف الموجة الثالثة للحداثة باعتبارها تصورا جديدا للشعور بالوجود: هذا الشعور الجديد بالوجود ليس تجربة للتناغم والسلم بقدر ما هو تجربة للرعب والقلق؛ إنه الشعور بالوجود التاريخي باعتباره وجودا تراجيديا وجوبا"، "الموجات الثلاث للحداثة"، م.م.، ص 112؛ ويقول عن أهمية التاريخ بالنسبة لروسو "إنسانية الإنسان لا تُعزى إلى الطبيعة وإنما إلى التاريخ، إلى السيرة التاريخية"، نفسه، ص 110؛ ويضيف معبرا عن موقف روسو بلغة لاحقة له "إن مفهوم التاريخ، أي مفهوم السيرة التاريخية من حيث هي سيرة خطية، والتي بفضلها صار الإنسان أثناءها إنسانا دون أن يريد ذلك، هي نتيجة تجذير للمفهوم الهوبزي لمفهوم حالة الطبيعة من قبل روسو"، نفسه، ص 110؛ كما يقول: "جرى اكتشاف التاريخ بين روسو ونيشه؛ حيث يمكن اعتبار القرن الذي فصل روسو عن نيته قرن الحس التاريخي"، نفسه، ص 113.

(2) See Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 212.

(3) انظر تاركوف، م.م.، ص 615.

الفكر التأملّي الكلاسيكي بحجة استحالة إدراك الوجود في ذاته-بل وصعوبة إدراك الظاهر من هذا الوجود إلا إذا وضعناه في سياقه التاريخي- أدى إلى الشعور بعدم جدوى التساؤل عن ماهية القيم والمثل، وماهية الحق والخير والسعادة، إيماناً من الحداثة بأنه لا توجد من هذه المبادئ سوى صور تاريخية متغيرة تعكس طبيعة العصور والسياقات والرهانات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي انبثقت منها.

ولا حاجة بنا للتأكيد هنا بأن مشروع ل. شتراوس لم يكن يرمي إلى الرجوع بنا إلى الماضي والوقوف عنده. فهو يُقرّ بأن ذلك مستحيل، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار بأن انتقاد أفلاطون للديمقراطية لم يكن انتقاداً صائباً، ولا فضيلة أرسطو أو نظامه السياسي المثالي (ذي الطابع الهجين الجامع بين نظامين مختلفين: الجمهوري والأرستقراطي) مخرجا مثالياً لأزمة الديمقراطية الحديثة. إن انتقاده شتراوس الشرس للديمقراطية الليبرالية لم يمنعه من أن يكون من أشد المدافعين عنها⁽¹⁾. لم تكن غايته من وراء انتقاده الشديد ذاك سوى التذكير بأهمية الرجوع إلى المثل الأخلاقية والسياسية والطبيعية والميتافيزيقية الكلاسيكية والوسطوية لتطعيم الديمقراطية الليبرالية الحديثة كيما تستطيع أن تخرج من أزمتها.

4. العودات الأربع: إلى الطبيعة الأصلية، والعقلانية الصحيحة، والوحي

الصحيح، والمنهج الصحيح:

يتبين مما سبق أن العودة إلى الفلاسفة القدماء لم تكن لذاتها، بل لإصلاح جملة من التصورات والأحكام والمواقف المسبقة التي تبتتها الحداثة معكّرة بها صفو حياة الإنسان الحديث. ولما كانت "الطبيعة" أول ضحايا تلك المواقف المسبقة، فقد كان من بين مقاصد العودة إلى تاريخ الفلسفة استعادة الطبيعة في معناها الأصيل السابق للحداثة، أي تلك الطبيعة التي ليست ذلك "الآخر" الذي غزته الحداثة بعلومها وتقنياتها، بل الطبيعة السابقة على هذا الاستغلال الوحشي المدعم بتأويل حدائثي فاسد. إن استعادة الطبيعة بمعناها الأصيل يعني فهمها فهماً كلياً، أي باعتبارها كلاً غير متجانس الأجزاء والطبائع، مما يضفي عليها طابعاً إشكالياً، فيعود إليها ذلك الغموض الجميل الذي سبق لشتراوس أن أضفاه على الإنسان. عندئذ سيحصل وعي لدى الفيلسوف بأنه لا يستطيع إدراك هذا

(1) تاركوف/بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، م. م.، 2، ص 639-638.

الكل بكافة أجزائه المتنافرة، أي لا يمكن أن تكون الطبيعة موضوعاً خالصاً للفكر⁽¹⁾. والعودة إلى الطبيعة، باعتبارها أداةً للخروج من أزمة الحداثة، ليست سهلة، لأن الحداثة، بأنسنتها للطبيعة، أي بتحويلها إلى تاريخ وفرضه على الإنسان بوصفه العالم الممكن الوحيد الذي بوسعه أن يعيش فيه، تكون قد شيدت نفسها على هيئة كهف عميق تصعب مغادرته⁽²⁾. وهذا الكهف هو "العدمية" التي كانت وليدة إبعاد الإنسان عن عالم الطبيعة، والزج به في عالم التاريخ الذي أبدعه الإنسان. ولذلك كان التحرر من الحداثة، بمعنى ما، تحرراً من التاريخ الإنساني، والعودة إلى الطبيعة التي لم يمسسها التاريخ⁽³⁾. و"تاريخ الفلسفة" هو الذي يساعدنا على فصل الإنسان عن التاريخ ووصله بالطبيعة، أي يمدنا بوسيلة الخروج من الكهف الثاني "غير الطبيعي"، أي الكهف التاريخي، نحو الكهف الأول "الطبيعي"، الذي يسهّل الخروج منه نسبياً إلى نور الفلسفة بمعناها الأصلي⁽⁴⁾. بهذا النحو تكون مغادرة الكهف نحو الفلسفة تعني الرغبة في الانفكاك من عالم السياسة الذي هو جزء من فضاء التاريخ والزمن، للعيش في فضاء المطلقات، فيكون الإنسان "ما بعد الحداثي" هو الذي يحقق نوعاً من الامتلاء التاريخي ما يجعله قادراً على القطع معه تحقيقاً لأمل الاتصال بعالم الميتافيزيقا.

إن الوعي "بالطبيعة الأصلية" هو البداية الضرورية للفلسفة، إذا أرادت لنفسها أن تتحرر من عقدة "نهاية العقل" ومن العقلانيات النفعية والتقنوية وحتى من لا عقلانية السابقين على سقراط، والأوبة إلى العقلانية الصحيحة. والعقلانية الصحيحة ليست شيئاً آخر سوى تلك العقلانية الحوارية والجدلية التي شخصتها أفضل تشخيص محاورات أفلاطون⁽⁵⁾.

بعد العودتين السابقتين، إلى "الطبيعة الأصلية" وإلى "العقلانية الصحيحة"، يفتح السبيل لعودة ثالثة، هي العودة إلى اتصال العقل بالوحي، وهو الاتصال الذي انفردت

(1) عن استعادة المعنى الأصيل للطبيعة باعتبارها كلاً غير منسجم، انظر نايل روبرتسون، م. م.

(2) حول النسبية وأسبقية التاريخ على الطبيعة عند نيتشه، انظر:

Strauss, Leo, *The Rebirth of classical political rationalism*, p. 24.

Cf. Robertson, N., "Leo Strauss's Platonism", op. cit. (3)

(4) عن المعنى الأصلي للفلسفة باعتبارها بحثاً عن المسائل والمبادئ والأنظمة الخالدة، انظر:

Strauss, Leo, *On Tyranny*, op. cit., p. 212.

Ibid. (5)

فلسفات القرون الوسطى بالدعوة إلى إنجازه. وترجع أهمية تحيين فكرة اتصال الحكمة بالشرعية، أو ما يمكن أن نصلح عليه "بالوحي الصحيح"، إلى كونها تشكل إحدى السبل لمعالجة أزمة الحداثة، لأنها تمكّن الإنسان والمجتمع الحديث من استعادة الوحدة بين الحق والواجب، مما يفتح الباب أمام "أنوار جديدة" تجمع بين الحقائق والوقائع والقيم⁽¹⁾. ومن الواضح أن "الوحي الصحيح" أو بالأحرى "العقل الصحيح" المنفتح على الوحي، من شأنه أن يعيد الغموض إلى الإنسان الذي سلبته إياه الحداثة، فيصبح محفوظاً بالأسرار، وبالتالي مُفعماً بالدلالة والمعنى.

العودة الرابعة والأخيرة التي اقترحها ل. شتراوس ضمن بديله السياسي تتصل بجانب آخر من الذات البشرية، وهي العودة إلى المنهج السقراطي ذي الطابع التساؤلي - الإشكالي الملتزم بالحياة المدنية للتحرر من التأويل الذاتي الهيدجيري للذات البشرية باعتبارها "وجوداً هناك" (دازاين). وتأتي قوة المنهج السقراطي من اعتراف الإنسان بحدود قدرته على معرفة حقائق الأشياء، مما يجعله قانعا بالبحث عن الحكمة لا الطمع في امتلاكها، مكتفياً بمحبة الفلسفة، لا بالرغبة في الوصول إليها⁽²⁾. ومن المعلوم أن الاعتراف السقراطي بالحدود ليس من النوع الكانطي اليائس من معرفة "الشيء في ذاته"، لأن سقراط عندما كان يعترف بأنه "يعرف أنه لا يعرف"، لم يكن يريد من وراء ذلك التوقف عن السعي لمعرفة الحقائق الذاتية للأشياء والتعلق بها، وإنما كان يسعى أن يبين أن تلك الحقائق هي على الدوام ذات طبيعة إشكالية، وبالتالي لا يمكن الجزم في شأنها بشكل نهائي. لذلك، متى أمسى الفيلسوف يعتقد بأن الإجابة التي قدمها للسؤال بأنها إجابة نهائية، وليست إجابة إشكالية، وأن حججه على إجابته أهم من اعتراضات الآخر عليها، توقف عن أن يكون فيلسوفاً تماماً⁽³⁾.

العودة إلى تاريخ الفلسفة عند ل. شتراوس قائمة إذن على منهجية جديدة تتمثل في تفكيك التراث سعياً وراء قراءة حقائقه الأساسية الموجودة ما بين سطوره⁽⁴⁾. لكن

(1) Vidal, op. cit.

(2) ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن م. م. ج 2، ص 649.

(3) Robertson, N., " Leo Strauss's Platonism ", op. cit.

(4) عن أن الحقائق الأساسية في النصوص توجد حصراً بين السطور، انظر: Strauss, Leo, *Persécution et l'art d'écrire*, traduit par O. Sedeyn, Agora, Presses-Pocket, Paris, 1989 p. 60.

هذه العودة، كما قلنا، لم تكن من أجل فهم النصوص أفضل مما فهمها أصحابها انطلاقاً من فلسفة المؤول وتطلعاته التاريخية، وإنما فهمها فقط كما فهمها أصحابها. ولذلك وجدناه يُنجي باللائمة على المُحدثين الذين أولوا نصوص القدماء تأويلات مُغرِضة سواء من أجل تشخيص أزمة الحداثة، أو لغاية وصف طريقة الخروج منها. غير أن هذه المنهجية تطبعها في نظرنا المفارقة، فمن جهة هي قراءة سياسية، لأنها مسكونة بهاجس قراءة الظاهر بالباطن لتجلية ما تم إخفاؤه بعناية عن عيون الرقيب خوفاً من الملاحقة والاضطهاد، طالما أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يبدعوا أو يدركوا ذواتهم إلا في جو مشحون بالمخاطرة وبوسواس الخشية من التضيق على الحرية؛ لكن هذه القراءة، من جهة أخرى، ترفض أن تكون المفاهيم والإشكالات متجذرة في أفقها التاريخي الخاص، أي في أفقها السياسي الذي نبت فيه⁽¹⁾.

5. العلاقة الإشكالية بين الفلسفة والسياسة:

تقودنا الملاحظة السابقة إلى القول بأن وضع الفلسفة في المدينة غالباً ما يكون هُشاً مضطرباً. أولاً لسبب ذاتي يتمثل في حرص الفلسفة على تحدي الأمر القائم والمناداة بحق الاختلاف والذود عن حريتها والغيرة على استقلالها الذاتي، حتى وإن تطلّب الأمر الإعراض عن المشاركة السياسية في المدينة. وثانياً لسبب موضوعي، هو الملاحقة والاضطهاد والتضيق على حرية الفكر الذي تعاني منه الفلسفة سواء من قِبل الدولة أو من لدن الدين⁽²⁾. ومن أجل تلافي وضعها الحرج والهش هذا، وتأمين ضمانات تقيها من اضطهاد السياسيين ورقابة رجال الدين، كان على الفلسفة أن تقوم بتحول داخلي جذري لتوجيه تفكيرها نحو الأمور السياسية⁽³⁾.

وقد حدث هذا الانعطاف نحو الجانب العملي من الفلسفة السياسية لأول مرة في الزمن اليوناني، ويسميه ل. شتراوس بالانعطاف السقراطي - الأفلاطوني - الأكرينوفي⁽⁴⁾، الذي ربط السؤال الفلسفي بالسؤال الأخلاقي، سؤال الخير، وبالسؤال

(1) ماير، ص 111-113.

(2) انظر ماير، م. م.، ص 147-149.

(3) عن كون تحول الفلسفة من الاهتمام بالنظر إلى الاهتمام بالعمل كان من أجل حماية حريتها في التفكير، انظر نفسه، ص 132-131، 140.

(4) كزينوفون (Xénophon) أحد تلاميذ سقراط الذي حافظ على ذكره وتراثه، وشارك في عدة حروب كقائد، عاش ما بين 355-430 ق.م.

المعرفي: وعي الفيلسوف لذاته، أي ربط البحث الفلسفي بالحياة الفلسفية. بيد أن الانعطاف الحاسم للفلسفة نحو الجانب العملي السياسي هو الذي أنجزه ماكيافيللي في الأزمنة الحديثة. وقد استطاع أن يقوم بذلك حينما عمد إلى تسييس الفلسفة تسييساً عميقاً بعقد تحالف بينها وبين الأمير من أجل السيطرة التامة على الطبيعة والمجتمع معاً، والعمل على إعادة تنظيمهما وفق مبادئ العقل العملي النفعي، الأمر الذي حرر السياسة، وبمعيتها تصور الإنسان للعالم، من طغيان اللاهوت، وصارا أكثر عقلانية وواقعية. وبفضل هذا التحالف تكون السياسة قد حققت استقلالها وأعادت الاعتبار لمكانتها⁽¹⁾.

غير أن تحصيل هذه الضمانة للفلسف الأمن قد يشكل خطراً على حقيقة الفلسفة، لأنه حينما يتحول الدفاع عنها إلى ذريعة لتسخير قدراتها ومهاراتها النظرية والخطابية لخدمة نظام سياسي أو قضية وطنية أو غاية دينية أو إيديولوجية معينة، تُمسي خادمة لغيرها، وتسقط في الوضعية التي كانت عليها الفلسفة في القرون الوسطى، أو في الأنظمة التوتاليتارية، أو حتى في بعض الأنظمة الليبرالية ذات التوجه المحافظ. صحيح، لا يمكن نكران أن الفلسفة بانعطافها السياسي هذا أحرزت على استقلالها وعززت مكانتها وفرضت تصوراتها وطرائقها المنهجية على الأنظمة التعليمية، مما جعلها تسهم إلى حد كبير في صياغة سلوك متحرر للناس وبلورة رؤية حيوية للعالم؛ لكن هذا الوضع المريح، الذي لم تستطع الفلسفة أن تحققه إلا عبر نضال مرير وطويل، قد يُعرّضها لأن تكون موضوع تسخير من قبل القوى المناوئة لها لتحقيق أهدافها الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يهدد استقلالها وطابعها الإشكالي التشكيكي، فتتحول أسئلتها وتصوراتها ومفاهيمها إلى بديهيات مسلّم بها من لدن الجميع. فمن أجل تلافي هذا السقوط المدمر، سيكون على الفلسفة أن تتخلى عن طموحها في أن تصبح قوة عمومية مؤثرة بشكل مستمر على السياسة والأخلاق والدين، لأنّ ذلك يجعلها تابعة لما تريد أن يكون تابعاً لها. ومعنى ما سبق أن التخلي عن "التاريخانية" أمر ضروري للفلسفة لكي تعي دورها الحقيقي ومهمتها الأساسية في تغذية تيارات التحول الشامل لشروط الحياة في مجتمعاتها⁽²⁾.

(1) انظر ماير، م. م.، ص 151-155.

(2) يقول شتراوس بأن "نواة هذه الأزمة تكمن، في نظري، في تحوّل ما كان في الأصل فلسفة إلى إيديولوجية"، ص 82 من Strauss, L., *Nihilisme et politique*, op. cit. انظر ماير م. م.، ص 105.

لكن لا يكفي التخلي عن الطموح المذكور لدرء خطر سقوط الفلسفة في وضعية الخادمة لمآرب أخرى غير المقاصد الفلسفية، بل يتعين على الفلسفة أن تمارس نقدها الذاتي⁽¹⁾. وهذا النقد لن يكون له معنى ما لم يجرّ داخل الانعطاف السياسي، الذي كان وراء خطر تحول الفلسفة إلى قوة عمومية، أي إلى إيديولوجية⁽²⁾. ذلك أن "الفلسفة السياسية" في نظر ليو شتراوس هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يسمح للفلسفة أن تضع نفسها موضع امتحان وتساؤل، متيحة بذلك للفيلسوف فرصة أن يتوقف عن أن يظل مفكرا ما قبل سقراطيّ، ويرجع إلى ذاته ومدينته، دون أن ينسى بحثه عن حقيقته الكلية⁽³⁾.

هكذا يتضح أنه لا يمكن لعلاقة السياسة بالفلسفة أن تكون إلا إشكالية. فالفلسفة والسياسة بقدر ما يلتقيان في الموضوع والهدف، يختلفان في سبل الوصول إليهما، وبقدر ما يؤسس كل منهما الآخر، يكون خطرا على وجوده وهويته واستقلاله. فالسياسة بدون فلسفة مآلها الجمود والطغيان، والفلسفة بدون ملاحقة المدينة لها تسقط في الخمول والرتابة والتقليد الذي تتبناه الجماهير. من أجل هذا كان التوتر هو أفضل علاقة ممكنة بين الفلسفة والسياسة، إن أرادت أن تظلا في عنفوانهما المستمر. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعلاقة السياسة بالفلسفة، فكيف ستكون الصلة بين الفلسفة بالدين؟

ثالثاً: السياسة والدين: من اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية

لاحظنا كيف أن العلاقة بين السياسة والدين تمر عبر الفلسفة، وكيف أن العلاقة بين الفلسفة والدين تمر عبر السياسة، مما يدل على أنه لا يمكن الفصل بين هذه الآفاق الثلاثة: السياسة والفلسفة والدين. ويوحى سؤال الغريب في محاوره السياسي لأفلاطون الموجّه لسقراط، وهو: "هل السفسطائي والسياسي والفيلسوف هم نفس الشخص الواحد فقط، أم أنهم اثنان، أم ثلاثة؟"⁽⁴⁾، قلت يوحى سؤال الغريب هذا بإمكانية توحيد بين هذه الأنماط الثلاثة من الفاعلين في الساحة العمومية إلى حد

(1) انظر ماير، م. م.، ص 146.

(2) نفسه، ص 149-150.

(3) انظر نفسه، ص 113-111؛ أيضا ص 147. انظر أيضا تاركوف/بانجل، م. م.، ج 2، ص 637.

(4) شتراوس، "أفلاطون"، م. م.، ج 1، ص 111؛ ويمثل الغريب في محاورات أفلاطون شخصا لا يملك صفة المواطنة، مما يعني أنه غير مسؤول سياسيا.

ما. لكن الأمر الذي لفت انتباه شتراوس في هذا السؤال هو غياب أي ذكر أو تلميح لرجل الدين (الكاهن)، بالرغم من أهميته الأساسية في الفضاء العمومي عند اليونان وعند أفلاطون نفسه. فهل معنى هذا أن أفلاطون كان لا يرى فائدة في إقحام المؤسسة الدينية في الشأن العمومي، خوفاً من الضرر الذي يمكن أن يلحق أحدهما من جراء ذلك بالآخر؟

1. تأسيس اللاهوت السياسي: الفارابي، ابن ميمون، ابن رشد:

سبقت الإشارة إلى أن شتراوس كان يعتبر التوتر بين أثينا والقدس، أي بين الفلسفة والدين، كنه تاريخ الفكر الغربي وسر حيويته الحضارية. وهذا معناه أن "السؤال اللاهوتي" كان يشكل جزءاً من المسألة الفلسفية، وبالتالي من مسألة العدالة السياسية، كما كان "السؤال السياسي"، بدوره يشكل عنصراً دنيوياً من مسألة الخلاص الديني، مما يجعل التداخل بينهما قوياً⁽¹⁾. غير أن الحادثة أبت إلا أن تعلن ميلادها بالانقلاب على هذا الاتصال الودي بين الحكمة والشرعية، والانخراط في نزعة معاداة اللاهوت بدون هوادة. وهذا ما حدا بشتراوس إلى أن ينكفئ على تاريخ الفلسفة السياسية الكلاسيكية في صيغتها اليونانية والإسلامية واليهودية والمسيحية، لإعادة الاعتبار إلى مركزية الدين في الدولة، معتبراً إياه أحد ركائزها الأساسية⁽²⁾.

وتعود أهمية الشرعية في الدولة إلى عدة عوامل، من بينها أن الشرعية، كما بين ابن ميمون، متابعا في ذلك ابن رشد، تُوفّر إمكانية تحقيق الكمال المزدوج للإنسان، كمال جسمه بالشرائع السياسية والاجتماعية، وكمال نفسه بالمبادئ الفلسفية والقيم الأخلاقية والمثل الدينية. وهذا التوازن بين النفس والجسد هو ما شجع شتراوس على أن يرى في اتصال الوحي بالعقل بالحل النموذجي للأزمة التي تتخبط فيها السياسة الحداثيّة. لكن هذا لا يعني أن شتراوس تجاهل أن الدين كان يشكل، نظرياً، الخصم المشترك للسياسة والفلسفة معاً. لأنه إذا كانت الغاية من السياسة هي تنظيم حياة الناس المدنيّة على أساس القوانين البشرية، فإن غاية الدين على العكس من ذلك هي تنظيم

(1) انظر ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، "ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية"، ضمن م. م. ج 2، ص 631.

(2) حول ضرورة العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لحل أزمة الغرب، انظر العدمية والسياسة، م. م. ص 108.

حياة الناس بناءً على طاعة الأوامر والأحكام الإلهية واعتبار الحياة المدنية مجرد محطة عبور في انتظار الحياة الحقيقية الأخرى؛ كما أنه إذا كان القصد من الفلسفة هو وضع كل شيء موضوع سؤال، ومن بينها مشروع "اللاهوت السياسي" نفسه⁽¹⁾، فإن الدين قائم على التسليم بالوحي في إطار تأويلاته وشروحه المعترف بها طلباً ليقين العقل واطمئنان النفس.

أكثر من ذلك، نحن نعرف أن الفلسفة تحالفت في الأزمنة الوسطوية مع الدين لمواجهة السياسة، مما آل إلى اندثار الفلسفة وفساد السياسة معاً. في مقابل ذلك، ووعياً منها بهذا الدرس، سعت الفلسفة في الأزمنة الحديثة إلى تغيير إستراتيجيتها مفضلة التحالف هذه المرة مع السياسة لمواجهة الدين، بدلاً من التحالف مع الدين لمواجهة السياسة. وأفضى هذا التحالف الجديد إلى وضع السلطة السياسية كلها في يد أمير مدني، مقابل حصول الفلسفة منه على صك الأمان من اضطهادها، وذلك بالاعتراف بحريتها المطلقة في التفكير. لكن يبدو أن ثمن هذا التحالف كان باهظاً بالنسبة للفلسفة، لأنه عندما تضمن السياسة وجوداً آمناً مستقراً للفلسفة، وتوفر لها الشروط اللازمة لنشر نفوذها بشكل واسع بعيد عن النقد والمخاطرة، فإن ذلك يؤدي إلى فساد طبيعتها، والتخلي عن سر وجودها القائم على التساؤل والقلق والحيرة والمجازفة، مما يجعلها تواجه من جديد خطر السقوط في "كهف ثانٍ" أعمق من الكهف الأفلاطوني، وهو كهف التاريخانية. إن بداية حفر هذا الكهف، الذي هو كناية عن تحول السؤال الفلسفي إلى أحد موجودات السياسة، كانت متساوقة مع الاعتراف بالمكانة السياسية والمعرفية والإيديولوجية المرموقة للفلسفة داخل المجتمع والدولة⁽²⁾.

هذا المأزق هو ما دفع شتراوس للعودة إلى الفارابي وابن ميمون عساه أن يجد فيهما ما يبرهن على أن التحالف بين الفلسفة والسياسة يمكن أن يُثمر شيئاً آخر غير معاداة الدين، من غير إخلال بخصوصيات كل مجال، ودون مسّ بمصالح المواطنين. وبالفعل، تمكّن الفيلسوفان المذكوران، الفارابي وابن ميمون، من تمثّل الوجود الشرعي داخل الوجود الفلسفي إلى درجة أنهما تناولا مجموعة من قضايا الشريعة الإلهية ذات الحساسية البالغة، كالعناية الإلهية والمعجزة والنبوة، باعتبارها موضوعات فلسفية تنتمي إلى مجال

(1) انظر ماير، ص 145.

(2) انظر نفسه، ص 109-107.

الفلسفة السياسية، أي باعتبار تلك الموضوعات من مشاغل تدبير "المدينة الفاضلة". بهذا النحو يكون هذان الفيلسوفان قد قاما بالتأسيس الفلسفي للشرعية، هذا التأسيس "الذي هو المكان المناسب لطرح سؤال الحق في الحياة الفلسفية"⁽¹⁾، أي سؤال "التأسيس الشرعي للفلسفة". فإذا كان الفارابي وابن ميمون قد حاولا ضمان الحماية الدائمة للفلسفة عبر تأصيل الشريعة فلسفياً وعبر تأسيس الفلسفة شرعياً، أي بفضل إثبات "الاتصال" بين الحكمة والشرعية، وبين العقل والوحي، فإن ماكيافيللي، مؤسس الحداثة الفلسفية، ضمن الحماية الدائمة للفلسفة على العكس من ذلك "بفصل" السياسي عن اللاهوتي، ووصل "الفلسفي بالسياسي". وهذا مكمّن تعثر الحداثة السياسية في نظر شتراوس.

2. مارسيليوس: بداية لحظة تجاوز اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية الحديثة:

ولكي نقرب أكثر من فهم مجهود ليو شتراوس لإبراز الدور الذي قام به "اللاهوت السياسي" للتقريب بين العقل والوحي دون أن يسمح للكنيسة بأن تتحول إلى دولة داخل الدولة، نتابع تحليله لمواقف مارسيليوس دي بادوا (Marsilius of Padua 1342-1275)، أحد القساوسة الذين ثاروا على الكنيسة ما بين القرنين الثالث والرابع عشر. لقد اختار هذا القسيس أن ينظر إلى السياسة المدنية من خلال الفكر السياسي الأرسطي، بيد أنه ذهب أبعد منه في نزعه العقلانية والإنسية والديمقراطية. كانت نقطة انطلاقه، كرجل دين مسيحي، مقدمة تقول بأن الوحي يفوق العقل، دون أن يكون مضاداً له. من هذه المقدمة المزدوجة، استخلص مارسيليوس نتيجة سياسية أولى تتمثل في حصر غاية الدولة في توفير الشروط الضرورية لكي يكون الإنسان حرّاً؛ تلتها نتيجة سياسية ثانية على جانب كبير من الأهمية، وهي إبعاد الكهنة عن ممارسة الحكم السياسي والقضائي معاً، دون أن يحط من قدرهم ولا من مكانتهم داخل الدولة، فهو كأرسطو كان يعتبر الكهانة أحد الأجزاء الستة الضرورية للدولة، بل وحتى جزءها النبيل⁽²⁾. كما أنه كان، كأرسطو، ينظر إلى الكهنة كمواطنين، لا فوقهم كما تدّعي الكنيسة المسيحية، مطالبة إياهم من جرّاء ذلك بانتهاج حياة التقشف والزهد وعدم الاهتمام بأمور القيصر، رغبة منها في إحداث التمييز بينهم وبين سائر المواطنين.

(1) نفسه، ص 153.

(2) انظر شتراوس، "مارسيليوس أوف بادوا"، ضمن م. ز. ج 1، ص 404-402.

وكان مارسيلوس كأرسطو يخشى من الأمراض التي تصيب الدولة، لهذا وقف ضد حق الكنيسة في تنظيم رعاياها بعيدا عن رقابة الدولة، لأن من شأن ذلك أن يفضي بها إلى أن تتحول إلى دولة داخل الدولة. والحال أن الدولة يجب أن تكون واحدة، وأن تضع سلطتها الأساسية في يد مشرع واحد هو المشرع البشري، أي الشعب الذي هو مجموع المواطنين. والنتيجة السياسية الأخرى المترتبة عن هذا الوضع الجديد هو ضرورة خضوع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين، وخضوع الأرستقراطية لعوام الشعب المسيحي. وبتحويله السلطة التشريعية للمواطنين، يكون مارسيلوس قد قام بثورتين على الفكر السابق عليه، أكان يونانيا أو وسطويا، فمن جهة تخلص عن فكرة تفوق الخاصة على العامة، فالعامي بالنسبة له "يجب أن يلعب دورا عظيما للغاية، إن لم يكن حاسما" في الشأن العمومي؛ ومن جهة ثانية تخلصه عن "التمييز التقليدي بين الشعب ورجال الدين بصورة جذرية لصالح الشعب"⁽¹⁾.

بهذا النحو يكون مارسيلوس قد مهد الطريق لتجاوز زمن "اللاهوت السياسي"، الذي امتد من الزمن الهلنستي إلى حدود القرن 17، ليحل محله زمن "الفلسفة السياسية الحديثة"⁽²⁾، الذي تنافس على إعلان تأسيسها ثلاثة فلاسفة لا يعترف أحدهم بالآخر وهم ماكيافيلي وهوبز وسبينوزا. فهوبز (1588-1679-Tomas Hobbes) يصف نفسه بالمؤسس الحقيقي "للفلسفة السياسية"، معتبرا الفكر السياسي السابق عليه أقرب ما يكون إلى الحلم منه إلى علم السياسة، ناكرا بذلك على ماكيافيلي أي أسبقية في هذا الصدد⁽³⁾. وبدوره سيأتي سبينوزا (1632-Baruch Spinoza 1677) ليعلن تنكره

(1) انظر نفسه، ج1، ص 409-405.

(2) نتساءل في هذا الصدد أليس زمن "اللاهوت السياسي" قد عاد من جديد منذ النصف الأول من القرن العشرين، حيث جرى إنشاء دولة إسرائيل على أساسه، هذا "الحدث اللاهوتي" بامتياز الذي سيثير موجات من أخرى من "اللاهوت السياسي" في عدة ديانات، وبخاصة في الإسلام؟ ثم ألا يمكن أن نعتبر أن نظرية ليو شتراوس نفسها تنتسب في جوهرها إلى نوع اللاهوت السياسي، فتكون بذلك تبريرا لمشروعية قيام الدولة اليهودية التي تصالحت فيها الحداثة مع التوراة؟ انظر في هذا الصدد توطئة محاضراته "ما هي الفلسفة السياسية؟" المنشورة في:

Strauss, L., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit, p. 15.

(3) شتراوس: "نيقولا ماكيافيلي"، ضمن تاريخ الفلسفة السياسية، م. م. ج2، ص 431-430؛ عن عدم اعتراف هوبز بالثورة التي أحدثها ماكيافيلي انظر نفسه، ص 432؛ عن أحساس ماكيافيلي بابتكاره لعلم جديد انظر نفسه، ص 443.

لأسبقية هوبز في تأسيسه للعلم السياسي، منتقداً كل الفلاسفة السابقين الذين كان تصورهم للإنسان خاطئاً لأنه يقوم على إثبات "طبيعة بشرية غير موجودة... ولذلك فإن علمهم السياسي ليس له فائدة تماماً"، غير أنه تبنّى "هجوم ماركيافيللي الأكثر قمعاً على الفلسفة السياسية التقليدية"⁽¹⁾. أما أهمية ماركيافيللي في تاريخ الانتقال من "اللاهوت السياسي" إلى "الفلسفة السياسية" فتعود إلى كونه "لا يعرف في حقيقة الأمر أي لاهوت سوى "اللاهوت المدني"، أعني اللاهوت الذي يخدم الدولة، وتستخدمه الدولة أو لا تستخدمه، حسبما تتطلب الظروف. إنه يشير إلى أنه يمكن الاستغناء عن الأديان إذا كان هناك مَلِكٌ قوي وقادر"⁽²⁾.

* * *

نخلص مما سبق إلى أن ل. شتراوس كان، في شروحه وتأويلاته، سواء لأفلاطون وأرسطو وماركيافيللي أو للفارابي وابن ميمون وابن رشد ومرسيلوس دي بادوا وتوما الإكويني (Thomas d'Aquin 1274-1225)، يُقر بالأهمية الأساسية للدين بالنسبة للدولة بصفة عامة⁽³⁾. لكن هذا الإقرار لم يمنع شتراوس من أن ينبّه إلى أن الدين والسياسة مؤسستان مختلفتان، بل ويمكن أن يصل الاختلاف بينهما أحياناً إلى حد التقابل الذي يجعل اتفاقهما أمراً عسيراً. فالدين بفطرته ينزع إلى التقليد والمحافظة على التراث، بينما تميل السياسة بطبيعتها إلى التغيير المستمر للوضع القائم في إطار الاستمرارية المؤسسية، وإلا فقدت زمام سلطتها وتركبتها لغيرها. فالسياسة كالطبيعة،

(1) انظر نفسه، ص 432.

(2) شتراوس: "نيقولا ماركيافيللي"، ص 454؛ يشير إلى أن ماركيافيللي ينه إلى تناقض التوراة مع الواقع ومع نفسها، انظر شتراوس أفكار حول ماركيافيللي، م. م.، ص 203.

(3) عندما كان بصدد تأويله للموقف الهيجلي من الدين اضطر للاعتراف بأن المسيحية المُعلّمة هي ماهية الحداثة: "المسيحية هي الدين الحق [بالنسبة لهيجل] أو الدين المطلق؛ لكن المسيحية تقوم في اتصالها مع العالم، مع الدنيا، في علمتها التامة، وهي السيرة التي دشنها الإصلاح [البروتستانتية]، وتابعتها الأنوار واستكملت مسيرتها في الدولة ما بعد الثورية [الفرنسية] التي هي أول دولة تأسست على الاعتراف بحقوق الإنسان. نحن مضطرون بصدد هيجل إلى القول بأن ماهية الحداثة هي المسيحية التي أضحت دنيوية (sécularisé)، لأن الدُّنيوية (sécularisation) هي القصد الهيجلي المعبر عنه بوعي وبصراحة"، موجات الحداثة الثلاث، ص 113؛ لكننا نجده يقول "حسب تصور رائج للغاية، الحداثة هي الإيمان التوراتي وقد تعلمن"، نفسه ص 105. الموجات، ص 105.

إن لم تتحرك ماتت، وهي تتحرك في كل اتجاه، في اتجاه الحق والباطل، الصدق والكذب، العدالة والإنصاف، الظلم والتمييز، التصالح مع الدين أو التخاصم معه. ولكن بما أن السياسة تعمل في مجتمع، والمجتمع يتغذى ويعيش على الآراء والمعتقدات والأساطير، فسيكون عليها أن تأخذ بعين الاعتبار المعطى الديني، خصوصا وأنه أمسى في العقود الأخيرة يشكل محركا أساسيا وفعالا من محركات التاريخ.

وتعكس علاقة الاتصال والانفصال بين الحكمة والشريعة على العلاقة بين "الفلسفة السياسية" و"اللاهوت السياسي"؛ فهما من ناحية يختلفان في "الذات" التي تصدر عنهما، إذ "الفلسفة السياسية" تنهض على سلطة الأمير، بينما يستند 'اللاهوت السياسي' إلى سلطة الله. لكنهما، من ناحية أخرى، يتفقان في "الموضوع" الذي هو العناية بالمسائل السياسية والمدنية التي تخص الحياة الطبيعية للإنسان العادي، وإن كانا يختلفان في الوصفة الصالحة لهذه الحياة. "فاللاهوت السياسي" يقدم وصفة مبنية على الطاعة والإيمان بالوحي باعتباره الضامن الوحيد والمطلق للحقيقة وللنجا في الدنيا والآخرة، بينما تُقدّم "الفلسفة السياسية" وصفة مغايرة للنجاح في الحياة قائمة على حكمة بشرية تقبل الأخذ والرد، والصواب والخطأ، أي تعطي الأولوية للمعرفة والحرية، لا للإيمان والطاعة⁽¹⁾. من ناحية ثالثة، تختلف السياستان الفلسفية واللاهوتية في أن الإنسان هو الذي ينشئ قواعد وتعاليم الفلسفة السياسية بعقله وخياله، ويرهن عليها باستدلالاته وتجاربه البشرية، بينما تنزل تعاليم السياسة اللاهوتية وحيا من الله لتتجه إلى قلب المؤمن الذي عليه أن يؤمن، دليله إلى ذلك المعجزات والآيات، لا الحجج والبراهين⁽²⁾.

* * *

انتقاد ليو شتراوس للحدائث السياسية لا يعني أنه كان ينتصر لعودة الفلاسفة أو الكهنة لتحمل مسؤولية الحكم السياسي، سواء على المستوى السياسي أو القضائي، وإنما كان يعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار المعطى الديني. فرجل الدين ضروري للمجتمع، لأنه ينبّه إلى بُعد الروحي الغامض، هذا البعد الذي قد يكون وراء المعنى الذي يكتنزه الإنسان. لكن دون أن يتحول "رجل الدين" إلى "فاعل سياسي" بالمعنى

(1) انظر ماير، ص 143-146.

(2) شتراوس، "مارسيلوس أوف بادوا"، ج 1، ص 401.

الاحترافي والمباشر للكلمة. فالتدبير المباشر لشؤون الدولة ينبغي أن يظل من اختصاص ذوي الحنكة العملية والدهاء السياسي، وهم رجال السياسة، تحت رقابة يقظة ومستمرة من الشعب، صاحب السيادة. من جهة أخرى، إذا كان موضوع الدين هو الله، لا كإيمان وحسب، بل وأيضا كشرعية، فإن السياسة ستشكل عندئذ جزءاً هاماً من الدين، لأن الاهتمام بالمصير الأخرى للإنسان يبدأ بمصيره الدنيوي الذي يقتضي تدبيراً محكماً يضمن الحق والعدالة والسعادة. غير أن خطراً جسيماً يترتب بالدين إذا ما هو حاول أن يُقحم نفسه في معترك السياسة، وهو أن يتحول موضوعه من الله (اللاهوت) إلى الإنسان (السياسة)، وتتحول مبادئه من الإطلاق إلى النسبية، مما يؤذن بنهاية الدين. ولا يمكن فك هذا الإشكال إلا إذا كان اهتمام الدين بالسياسة ذا طابع عرضي فقط، وليس اهتماماً بالقصد الأول.

نفس الحذر من السياسة يصدق على الفلسفة، ولو أن طبيعة وغاية المبحثين (الدين والفلسفة) مختلفتان. فالفيلسوف ضروري للمجتمع السياسي، لأنه ينبغي إلى خصب البدائل الممكنة التي يقدمها عبر أسئلته المخرجة ودعواته إلى إعادة النظر في مقومات وقيم الدولة والمجتمع. لكن الفيلسوف في المقابل لا يصلح للحكم بسبب التعارض بين طبيعة المدينة وطبيعة الفلسفة؛ فالدولة بطبيعتها مغلقة على اختياراتها وقيمها التي هي أساس تثبيت المواطنين بها، بينما تبدو الفلسفة بسجيته حرة ومنفتحة على المستقبل بكل بدائله واحتمالاته⁽¹⁾. بيد أن السياسة بطبيعتها تاريخانية، ولا يمكن أن تتحول مسائلها إلى مبادئ ثابتة إلا في تأملات الفلاسفة. لذلك لا يصلح الفلاسفة للحكم، بسبب قدرتهم الفائقة على تحويل كل متحرك لمسوه إلى شيء ثابت فوق الصيرورة والزمان.

ليس معنى هذا أن هناك استبعاداً متبادلاً وأصلياً بين ممارسة السياسة وممارسة الدين وممارسة الفلسفة. فممارسة السياسة لا تقتضي بالضرورة التخلي عن الممارسة الدينية بسبب ما تتطلبه من خشوع وتقوى ورحمة وعزوف عن الدنيا، وهي أمور قد تتعارض وبعض الفلاسفات. وممارسة الشعائر الدينية لا تشترط العزوف عن السياسة بسبب ما يكتنفها من مكر وحيلة وخداع وخبث واهتمام بأمور الدنيا على حساب الآخرة، فلكل ممارسة وقتها ومزاجها وطقوسها ومجالها، ولا ينبغي الخلط بينهما.

(1) حول ضرورة أن تكون الدولة مغلقة، انظر مثلاً الحق الطبيعي والتاريخ، م. م.، ص 266.

ونفس الأمر بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالسياسة، فمن مقتضيات الفيلسوف الذاتية أن يكون متتميا للمدينة مُتعلقا بها، وإلا لما كان لتأملاته معنى، ولما حظيت بدائله الافتراضية بأية دلالة. غير أن انتماء الفيلسوف للمدينة من حيث هي مدينة مغلقة، أي ملتزمة بفلسفة وطنية محددة، لا ينبغي أن يكون على حساب الآفاق المفتوحة للفلسفة. فالفيلسوف يسعى بهمة للهروب من الكهف، أي من السياسة، لأنه يأبى أن يظل حبس الآراء والمعتقدات العامة، محاولا التعالي عنها بحثا عن أسسها الأولى حتى يمكن تحويلها إلى معرفة، دون أن يطمع في الوصول إليها، لأنه يفضل أن يبقى ذلك الإنسان الذي يعرف أنه لا يعرف. ومع ذلك، يحنّ الفيلسوف للرجوع إلى الكهف الذي هجره ليقوم بواجب التنوير، أي ممارسة السياسة القائمة على الفضيلة والمعرفة، وعلى الانفتاح على الآراء والمعتقدات، ما دامت الفلسفة مدنيّة بالطبع. موازاة لذلك، لا بد للسياسي، إذا أراد أن يكون سياسيا حقا، أي ذا نفس إستراتيجي، أن يتعالى، بين الحين والآخر، عن الهموم الجزئية والتكتيكية للسياسة، ويرنو ببصيرته إلى نظرة كلية مخترقة للزمن الطويل، أي أن تكون له نظرة فلسفية. غير أن انفتاح السياسي على الفلسفة لا ينبغي أن يكون لغرض تحويلها إلى قوة فكرية تشد برقاب المواطنين، وتحد من حرية تفكيرهم وتطلّعهم إلى البدائل الممكنة وغير الممكنة.

كان مشروع شتراوس السياسي يرمي إلى ربط السياسي بالديني، بتوسط الفلسفة، أو بالأحرى بتوسط تاريخ الفلسفة، أي بجعل الماضي ترياقا لعلاج أزمة الحاضر. إن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، وفكرة الكتابة المضطّهدة التي تُخفي غموض الإنسان، وهما الفكرتان اللتان استوحاهما شتراوس من الفارابي وابن رشد عن طريق ابن ميمون، كحل لأزمة الحداثة السياسية، تُبرزان أهمية العودة إلى تاريخ الفلسفة لاستلهام مخرج للأزمات التي تعترض إنسان اليوم. لكن هل حقا ما زالت أخلاق وسياسة أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن ميمون وابن رشد قادرة على إسعاف الإنسان المعاصر أمام هذا التدفق المعرفي والمعلوماتي والعملية الهائل والمتواصل يوميا والذي يقلب كل مسلماتنا وتوقعاتنا وعقائدنا رأسا على عقب، وأمام تعقد وعواصة مشاكل الزمن الحاضر التي فاقت كل التصورات، والتي تهدد مبدأ وجود الإنسان على هذه الأرض التي تُغتصب في كل آن وحين؟ إذا كانت المصالحة مع الماضي الفلسفي والديني ضرورية، فلا ينبغي بأية حال من الأحوال أن تشككنا في المكتسبات التي حققتها

الإنسانية على مستوى الديمقراطية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، والرجوع بعقارب الزمن إلى أساطير الأولين لفرض حلول ظالمة وغير واقعية على الحاضر. لعل ليو شتراوس نفسه لم يكن يريد أن يتحول انتقاده للحدثة في تجلياتها الليبرالية والتاريخانية والعدمية إلى نزعة محافظة. ومع ذلك فانتقاداته العنيفة لليبرالية وللعقلانية وللحدثة، مهما كان نبيل دوافعها، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مواقف محافظة.

الدين والتجربة الهرمنيوطيقية عند غادامير

يوسف بلعربي⁽¹⁾

يعيش الإنسان عودة غير مسبقة لكل ما هو ديني ويحاول إحياء كل العلاقات ذات الصلة بالدين. وهذه العودة تستدعي بوصفها تصدّ للأزمات الكبرى التي تواجه الإنسانية، فالحدّثة والمشروع التنويري الأوربي المعرفي والتقني جرد الإنسان من ذاته وماهيته. فكارثة الحدّثة تمثلت أساسا في تخطيها للمتعالى لأنه شكل أساسا لكل ميتافيزيقا، فالعودة إلى الدين هي عودة نائرة عن كل قيم الحدّثة، فهي تجسير للهامش التي صاغت الحدّثة بين الإنسان والمتعالى.

كذلك يمكن هذه العودة مرتبطة بالرؤى والتنبؤات حول نهاية العالم والخطاب المقدم حول القيامة، وتبدو مخاوف الإنسان من نهاية محتملة للعالم مشروعة نظرا للتطورات الخطيرة التي عرفها العالم المعاصر، خاصة البيولوجيا والتسابق نحو التسليح والخوف من اندلاع حرب نووية تعجل هذه النهاية. كما أن تقدم البيولوجيا وتوصلها إلى التلاعب بالشفرة الوراثية وضياع معنى الإنسان ساهم بشكل واضح في هذه العودة. يمكن أن يضاف إلى هذا ما يشهده العالم المعاصر من مذاهب وتيارات حديثة عجلت بنهاية الفكر النسقي وظهور ما بعد الحدّثة بوصفها ثورة على الأنساق الكبرى التي قوضت الإنسان وهمشته، "إن هذه العودة تتزامن من الناحية الفلسفية مع تفكك الأنساق الكبرى التي رافقت تطور التقنية والتنظيم الاجتماعي. فالفكر الفلسفي والفكر النقدي بصفة عامة - من منظور ذائع الانتشار - بتخليهما عن فكرة الأساس ومبدأ الأصل أصبحا عاجزين عن إعطاء معنى للوجود الذي يتم البحث عنه في الدين"⁽²⁾. يبدو أن كل ما قدمته الحدّثة من تطور على جميع الأصعدة فشل في تقديم معنى للوجود فشل

(1) باحث واكاديمي من الجزائر.

(2) محمد أندلسي، فلسفة الدين، دلالات عودة الراهن إلى الدين.

في تحديد هوية الإنسان المعاصر، فشلت في تقديم نموذج حضاري للإنسان، ولهذا تم استدعاء الثقافات الدينية والدين كبديل عن الأزمة التي قدمها المشروع الحداثي. وبهذا فكل البحوث الفلسفية المعاصرة تلامس التجربة الدينية بشكل أو بآخر، تلامسه في أبعاده أو في بعضها، إما بالرفض لكل صلة بالمتعالي، وإما محاولة فهم وعقلنة الظاهرة هذه الظاهرة.

والهرمنيوطيقا كأحد أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة تحاول الاقتراب من الدين في بعده المكتوب كنص مفتوح على القراءة والتأويل، والهرمنيوطيقا باعتبارها نشاط يهدف إلى فهم وتفسير وترجمة، والبحث عن المعاني المتشظية في النصوص والكشف عن أبعادها الأنطولوجية، والمعرفية، والجمالية في النصوص الدينية، والتي يعد غادامير من أهم روادها في القرن العشرين، إذ تفتتح معه والهرمنيوطيقا لا باعتبارها بحثا عن معنى محجوب، ولا كشفا لطبقات ترسبت حجبت عنا المعنى الأصلي، إنما هرمنيوطيقا حوار كدمج للأفاق، أو كاتفاق ضمنى النص وقارئه. فما موقف غادامير من الدين؟ وهل قدسانية النص الديني والشرعية الإلهية التي يحملها تجعله مختلفا عن باقي النصوص؟ أم سيجرده غادامير من كل سلطة ويلحقه بباقي النصوص؟

1- هرمس والرسالة المقدسة:

إن الحديث عن الهرمنيوطيقا يستدعي هرمس بوصفه الجذر الاشتقاقي للدلالة عن المعنى hermeneuein التي تأخذها الهرمنيوطيقا، "تأتي كلمة هرمنيوطيقا من الفعل اليوناني ويعني "تفسير" ويبدو أن كليهما يتعلق hermeneia ويعني "يفسر" والاسم رسول آلهة الأولمب الرشيقي الخطو الذي كان بحكم hermes بالإله "هرمس" وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من اطلع على الإلياذة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من "زيوس" كبير الآلهة، إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر"⁽¹⁾.

إن وظيفة هرمس حلقة وصل بين الآلهة والبشر، وهذا ما مكنه من يحول لغة

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 2003، ص 17.

الآلهة في رسائلهم، إلى لغة يفهمها البشر. فتمثل دوره ترجمة وتفسيراً وتأويلاً واختزالاً للمسافات، وإزالة للفوارق بين خطاب الآلهة وخطاب البشر. ولكن ليس هذا فقط، "فهو لا يعبر المسافات الفجوات الأنطولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه ليجتاز البون بين المرئي والمحجوب، بين اليقظة والمنام وبين الوعي واللاوعي، إنه الإله الزبقي للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة، وهو أيضاً لص، بل هو إله السرقة وقطع الطريق وضربات الحظ"⁽¹⁾.

هرمس يختصر كل المسافات ويجمع بين كل المتناقضات، ويرسم ويرسم على كل الفجوات والأطراف والهوامش والتخوم له خوذة تظهره وقتما يشاء، كما تخفيه. ناقل لكل ما هو مقدس، ولكن خارج عن كل قدسي، لا يعترف بالشرائع وينقلها، يخترق الفجوات ويحوي كل المفارقات، الحقيقة/الكذب، الحكمة/العلم، الشك/اليقين، كما أنه: "يرمز إلى الكلمة التي تنفذ إلى أعماق أعماق الوعي"⁽²⁾. إن شخصية هرمس وجمعه لكل الأضداد في الوقت نفسه هيأته لحمل الرسالة المقدسة، والشرائع الإلهية للبشر الفانين، مكتته من اختراق وتجاوز الحواجز الأنطولوجية الفاصلة بين الآلهة والبشر، مكتته من اجتياز عقبة في مستوى الخطاب، إذ مهمته تمثلت في فهم وتفسير وشرح وترجمة الخطاب الإلهي (الخالد)، إلى الخطاب البشري (الفاني) بسهولة ويسر. ويشير هيدغر إلى "الصلة الوثيقة التي بين معنى الهرمنيوطيقا وبين شخصية هرمس فيقول: إنه لمّا يحمل أعماق المغزى وأبلغ الدلالة أن هرمس هو رسول الآلهة، وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم وبعض، ذلك أن الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنه يحمل الخبر الصاعق والنبا الجلل"⁽³⁾.

خلاصة القول إن هرمس الوسيط بين الآلهة والبشر يقوم بعملية إفهام عن طريق تجسير المعنى ونقله من لغة الآلهة إلى لغة البشر، يبلغ المقصد الإلهي بلغة بشرية، إذ اللغة هي العنصر الأساسي في الهرمنيوطيقا كذلك، أي يعمل على إلباس الكلام الإلهي حلة بشرية متجاوزا الفاصل الأنطولوجي بين وجودين مختلفين. إن الصلة بين

(1) نفسه، ص 17.

(2) عبد الغاني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر، ط 1، 2008، ص 116.

(3) فهم الفهم، ص 19.

الهرمنيوطيقا وهرمس اشتراك في خصائص إظهار ما خفي بالنسبة للهرمنيوطيقا في معاني النصوص، وبالنسبة لهرمس إظهار وإيصال معنى الكلام الإلهي للبشر، الكشف عما هو متواري ومستتر ومحجوب.

إن البدايات الأولى للهرمنيوطيقا كانت اشتغالا بتفسير النص المقدس، فكانت علما خاصا يتعامل مع النصوص المقدسة ولكنها ستأخذ منحى آخر مع "شلايرماخر" - مفكر ديني في العصر الرومانسي - إذ ستعتبر أعماله فاتحة الهرمنيوطيقا الفلسفية، كما أنه لم يقصر الهرمنيوطيقا على تأويل النصوص المقدسة بل ستفتح معه على تأويل النصوص الدنيوية التراثي الإنتاج والإبداع البشري. قدم شلاير ماخر الهرمنيوطيقا على أنها فن للفهم، أي أنه رغم تعدد النصوص بتعدد الموضوعات (دين، أدب، تاريخ، فن، ...) إلا أنها تجتمع في وحدة أصيلة. "إن جميع هذه النصوص تمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة"⁽¹⁾ فالفهم هو استعادة تجربة المؤلف في تكوين النص أي محاولة إرجاع العمليات الذهنية العمليات الذهنية التي أنتجت لنا الجملة. فالهرمنيوطيقا مع شلايرماخر تنقسم إلى لحظتين أساسيتين "اللحظة اللغوية" واللحظة السيكلوجية"، إذا استطاع المؤلف استعادتهما يتمكن من تكوين فهم كامل للنص أفضل حتى مما فهمه صاحبه.

عرف شلايرماخر الهرمنيوطيقا: "تجنب سوء الفهم"، ولكي نتجنب سوء الفهم للنصوص الدينية أو غيرها من النصوص ألا تقتصر على فهم الكلمات، والوقوف عند اللحظة الفيلولوجية فقط، بل لا بد من استعادة فردية المتكلم أو الجانب السيكلوجي يرى غادامير على أنها: "العملية الإلهامية ينزل الإنسان فيها نفسه ضمن الإطار الكلي للمؤلف وإدراك الأصل الباطني لعملية تأليف عمل ما"⁽²⁾. فالقارئ يحاول استحضار لحظة انبثاق النص، أو اللحظة الإبداعية للنص فهو يحاول إعادة عملية إنتاج النص كما أبدعه صاحبه، أي استعادة اللحظة الأولى لتشكل المعنى.

يأتي بعد شلايرماخر فلهم دلتاي في عمله الفاتحة "مدخل إلى علوم الفكر" الذي سيحاول إقامة فصل بين علوم الطبيعة وعلوم الروح فالأولى تعتمد على الشرح، والثانية

(1) عبد الغاني بارة، نفسه، ص 188.

(2) غادامير، الحقيقة والمنهج، ت حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا طرابلس ليبيا، ط 1، 2007، ص 271.

عمادها الفهم⁽¹⁾ والتي كانت أقصى غاياتها أن تفهم تعبيرات الحياة. وهكذا نكون نكون أمام مشروع هرمنيوطيقي جديد الذي حول موضوعه من "دراسة الظواهر الطبيعية إلى دراسة الإنسان لذاته كظاهرة فردية (من الداخل)، وبوصفه ذاتا تاريخية مرتبطة بسياق أو خبرة تاريخية (من الخارج)"⁽²⁾. أصبح الفهم هو المنهج العلمي لعلوم الفكر يتعامل مع ما هو باطني عبر الهرمنيوطيقا، فتصبح الحياة تجربة الإنسان في التاريخ، "فمهمة الهرمنيوطيقا عند دلتاي لا تنحصر في إعادة بناء النص بعيدا عن ظروف التجربة الإبداعية التي تصحبه، ولا باستحضار تجربة الحياة بمفهومها البسيط، وإنما إعادة إنتاج الحدث الأصلي الذي تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكل كاف على أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما"⁽³⁾. فتصبح التجربة المعاشة ليست شيئا ساكنا بل تمتد "لتضم تحت جناحها كلا من إعادة معايشة الماضي، وتوقع المستقبل في السياق الكلي للمعنى"⁽⁴⁾.

2- الهرمنيوطيقا الفلسفية وتأصيل الفهم بعد إنساني:

أما الهرمنيوطيقا مع هيدغر فتأسست كمشروع أنطولوجي تجاوز فيه المنهج الهوسرلي والصرامة الهوسرلية، القوائم على مركزية الذات، فسعى، فسعى مثل دلتاي من أجل تأسيس منهج موضوعي للعلوم الإنسانية يبتغي من ورائه فهم الحياة من الحياة نفسها، فصب جهده للارتقاء بالهرمنيوطيقا إلى مصاف التأمل الفلسفي، فعمل على رد الاعتبار للوجود من منظور تأملي من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها في بداياتها الأولى - الأصول - بعدما غيبت حقيقة الذات. وجه هيدغر الفهم نحو فهم الوجود ليتجاوز بهذا: "قصديّة الوعي إلى قصديّة الوجود الإنساني حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية"⁽⁵⁾. فبنية الفهم هي التي تستطيع أن تكشف عن بنية الوجود من حيث ظاهره، "لأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية، وأكثر منها بداءة وأساسية"⁽⁶⁾ وبهذا أصبح الفهم في المشروع الهيدغري جزءا من

(1) بومدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص91.

(2) عبد الغاني بارة، نفسه، 188.

(3) نفسه، ص189.

(4) عادل مصطفى، نفسه، ص 91.

(5) عبد الغاني بارة، نفسه، ص209.

(6) عادل مصطفى، نفسه، ص155.

بنية الوجود الإنساني، أي شكلا من أشكال الوجود في العالم. فالفهم عند هيدغر هو: "قدرة المرء على إدراك إمكانات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه"⁽¹⁾. فماهية الفهم تكمن أساسا في الثدرة على الكشف عن إمكانات الوجود داخل الأفق الخاص لموقع المرء في العالم، فالفهم لي شيئا نمتلكه وإنما هو شيء نسعى إلى تكوينه فيصبح "أساس لكل تفسير وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء في كل فعل من أفعال التأويل"⁽²⁾. كذلك ارتكز مشروع هيدغر الهرمنيوطيقي على إعادة الاعتبار للفروض المسبقة وقوله أن التأويل الذي بدايته خالية من كل تحيز وميل غير ممكن، ف"محاولة الوصول إلى تأويل مبرأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم"⁽³⁾.

يتضح من خلال هذا أن الفهم لا يتم خارج الزما والمكان ولا خارج الأفق الخاص بالمؤول، وضمن اهتماماته الخاصة وتوجهاته الفكرية، وإلا مالذي يفسر اختياره لذلك النص دون غيره من النصوص، فالفهم والتأويل لا تخلو بدايته من الفروض المسبقة، فمع هيدغر أصبح الفهم زماني، قصدي، تاريخي، وهو ليس عملية عقلية وإنما عملية وجودية.

أما الهرمنيوطيكا الفلسفية مع غادامير هي "المهمة الاساسية للفهم والتأويل، وهي فتح وتبادل للرؤى بين النص المعطى وفهمنا الخاص"⁽⁴⁾. مع غادامير تنفتح التجربة التأويلية على الفن والتراث من أجل فهم أعمق للعلوم الإنسانية، الذي حاول في كتابه الحقيقة والمنهج محاربة المنهج العلمي من أجل فك قيود البحث والخروج من مأزق المنهج الصارم الذي يمتاز به العلم الحديث، والتي حاولت العلوم الإنسانية على غرار تأسيس منهج صارم، إذ يؤكد أن مشكلة الهرمنيوطيكا ليست مسألة منهج على الإطلاق، وهي لا تهتم بيوفير منهج للفهم نخضع خلاله النصوص لبحث علمي صارم، إنها لا تهتم بتجميع المعارف المتشظية في النص من أجل استيفاء النموذج المنهجي للعلم، مع أنها تهتم بالمعرفة وبالحقيقة "إنها تهتم بتلمس التجربة التي تتعالى على حقل المنهج

(1) نفسه، ص155.

(2) السابق نفسه، ص163.

(3) نفسه، ص163.

(4) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007، ص 44.

العلمي، أينما وجدت تلك التجربة وتهتم بشرعيتها"⁽¹⁾. قدم غادامير الفهم على أنه: "ليس مجرد إعادة إنتاج، إنما أيضا فعالية إنتاجية على الدوام"⁽²⁾. والفهم بهذا المعنى لا يتجاوز فهم مؤلف النص لنصه، أو أننا أحطنا بالموضوع إحاطة تامة نتيجة وضوح أفكاره، "ويكفي القول إننا نفهم بطريقة مختلفة هذا إن كنا نفهم"⁽³⁾. وهذا الفهم لا يتم فجأة بل لا بد من توفر فروض مسبقة نواجه بها النص، وهذه الفروض تمثل أساسا قدرتنا على فهم التاريخ، وبأي حال لا يمكن مغادرة حاضرننا متوجهين إلى الماضي، وهذا الماضي التراث/ النص/ النص المقدس لا يمكن فهمه في حدود ذاته، بل يتحدد في الأسئلة الراهنة التي تحكم الحاضر. فلا يمكن أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة، وهنا يسترد التراث والأحكام المسبقة مكانتهما مع الهرميوطيقا الفلسفية بعدما رفضا منذ عصر التنوير ليتحولوا مع غادامير من شروط التأويلية.

ومع إعادة الاعتبار للفروض المسبقة والتراث واستحالة قيام الهرميوطيقا دونهما نكون أمام مفهوم آخر هو المسافة الزمانية، وهنا يظهر عمل المؤول إذ يختزل غادامير مهمته في: "توسيع وحدة المعنى وبسطها ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل، فإذا ما أخفق هذا التناغم فهذا يعني أن الفهم قد أخفق"⁽⁴⁾. وهذا ما يسميه غادامير بالتحام الأفاق، فحينما نحاول أن نفهم نصاً، نحن لا نستحضر عقل المؤلف، وإنما نستحضر الأفق العام الذي كون فيه المؤلف أفكاره، إضافة إلى الأحكام المسبقة الأساسية للمؤول التي تكون عوناً له على فهم أفضل للنص. وهنا يكون القارئ/ المؤول أمام تجاذب تيارين، أحكامه المسبقة من جهة والتراث الذي يتتمي إليه النص من جهة أخرى، "فعمل التأويل يتأسس على القطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغربة، غير أن هذا القطب يجب ألا يعد كما عدّه شلاير ماخر قطبا نفسيا بوصفه المدى الذي يشمل لغز الفردية، بل يجب ألا يعد في الحقيقة قطبا تأويليا، أي يتعلق بما قيل باللغة التي يخاطبنا بها النص، وبالقصة التي نخبرنا بها. وهنا أيضا ثمة توتر بين غرابة النص التراثي علينا وألفته لنا، وبين الموضوع التاريخي البعيد عنا والانتماء

(1) غادامير، نفسه، ص 397.

(2) نفسه، ص 406.

(3) نفسه، ص 408.

(4) السابق نفسه، ص 400.

إلى التراث. إن الموضوع الحقيقي للتأويلية في المابين⁽¹⁾. إن الألفة والغربة التي يحيلنا إليها غادامير تعود إلى المسافة الزمانية التي تفصل المؤول/ القارئ عن النص، ويؤكد أنه مع هيدغر أمكن مجاوزة هذا التوتر إذ لم يعد الزمان فجوة تفصل المؤول عن النص. فالمسافة الزمانية ليت سببا يعيق الفهم، بل هي دافع لنا لفهم أفضل لأن هذه المسافة "مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا"⁽²⁾. فالمسافة الزمانية تدع المعنى الحقيقي للنص ينكشف، عرف غادامير أفق الالتقاء هذا على أنه: "مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة، وعندما نطبق هذا التعريف على العقل المفكر فإننا نستطيع أن نتحدث عن ضيق الأفق وعن توسع ممكن للأفق وعن تدشين آفاق جديدة"⁽³⁾. فالأفق الذي نتحرك فيه هو التراث، والذي يتحرك معنا هو أحكامنا وفروضنا المسبقة وهذه كلها تشكل معا "الأفق العظيم الواحد" أو كما سماه غادامير التحام الأفاق وانصهار الأفاق، وفي الفهم تنصهر هذه الأفاق محدثة عملية انصهارية بينها. يتحد فيها القديم والجديد من أجل "إنتاج شيء ذي قيمة حية"⁽⁴⁾ دون أن يكون لأحدها الصدارة عن الآخر. "إن الطرح الغاداميري للفهم يفترض مفاهيم مسبقة" لكي تحمل اللغة هدف النص "وهو عمل التفسير، غير أن هذه المفاهيم الوسيطة قابلة للاختفاء والتلاشي عندها تنهي إيصال هدف النص إلى مستوى اللغة، وهي ذاتها فكرة التعبير، مما يجعلنا نعتقد بوجود لغة تصل الفهم بلغة التعبير لكنها تختفي عندما يتحقق التواصل واختفاؤه هو علامة الإصغاء الفعلي للنص"⁽⁵⁾.

الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير لم تشتغل بإشكاليات التأويل والتفسير بقدر بقدر ما قدمت نفسها على أساس أنها فن الفهم الذي تنصهر فيه آفاق الماضي والحاضر، إن أي محاولة لفهم نص ما، ما هي إلا محاولة لمعرفة حقيقة ما وهذه الحقيقة لا يمكن معرفته إلا في نطاق الاستماع بما يقوله النص لما يود أن ينقله لنا من حقيقة، بفتح حوار مع الحاضر التي ننتهي إليه بمنطق السؤال والجواب. فالهرمنيوطيقا مرتبطة أساسا بالسؤال والجواب وهذا لا يحدث إلا بانصهار الأفاق.

(1) نفسه، ص 404.

(2) السابق نفسه، 412.

(3) نفسه، ص 415.

(4) نفسه، ص 416.

(5) عمارة ناصر، نفسه، ص 74-75.

3- الدين قدسانية الخطاب والتجربة الهرمنيوطيقية:

إن الهرمنيوطيقا تستدعي في فهم النصوص مجموعة من الآليات كي يمكننا من فهم أفضل للنص إذا كان نصاً (أديباً تاريخ قانون...) أو كل التراث الإنساني الذي قدم مكتوباً. أما والحال غير ذلك أي أننا نقف على عتبات النص المقدس، النص الذي تشكل في السماء ليرسم الخطوط العريضة للإنسان في الأرض، النص الذي ينتمي أنطولوجيا إلى عالم مفارق لا نعرفه ولا صلة لنا به إلا من حيث إيماننا بوجوده، نصوص شكلت ضراعات ايديولوجية عديدة عبر التاريخ، نصوص يزعم المنتسبون إليها أنها تمتلك وتحتوي كل الحقائق تقدم كل الحلول، تجيب عن كل الانشغالات الإنسانية، ترسل علامات ورموز لمن يفهمها، نصوص تشكل صميم كل دين خاصة الكبرى منها (اليهودية، المسيحية والإسلام) فكيف سيحاول غادامير قراءة النصوص المقدسة، وفق مشروعه التأويلي؟ وهل من الممكن الفصل بين النص المقدس والدين؟ وهل يمكن تحديد الأفق الذي ينتمي إليه النص المقدس؟ أو بعبارة أخرى هل النص المقدس يخضع للتاريخية بحيث يمكن تشكله كأفق؟ أسئلة كثيرة تدهمنا ونحن نكتشف الهرمنيوطيقا الفلسفية مع غادامير ونتابع تعرجات الدين داخل متونه، إذ معه تنفتح رحبة على قراءة كل النصوص، فهل من الممكن أن يصنف النص المقدس مع باقي النصوص؟ أم أن المصدر السماوي سيجعله ينفلت محدثاً فجوة بين السماوي والأرضي؟ أم أن روح هرمس حاضرة في ذهن كل مؤول بحيث يستطيع اجتياز الفواصل الأنطولوجية والفيزيائية بين السماوي (النص المقدس) والأرضي (الفهم/ الإنسان)؟

أ - من المشافهة إلى الكتابة:

تستوقفنا الكتابة بسلطتها على المشاريع الهرمنيوطيقية باعتبارها أساس كل عمل تأويلي، الكتابة هي فعل التدوين، هي كل شيء كتب ليقرأ، ليمارس على متلقيه سلطة ما، رسالة ما يريد تمريرها، كذلك هي فعل من أفعال القول، لكن غادامير لا يقف عند هذا الحد في قراءته للكتابة وإنما يضيف: "إن كل صور الكتابة ينبغي أن تستنطق"⁽¹⁾. ولكن عملية الاستنطاق تكون موجهة للنص أم لصاحبه؟ فحسب غادامير أنه في أن

(1) غادامير، تجلي الجميل، ت سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 285.

النص في البداية لا يدعي أنه يتحدث هو بقدرته على الاستمرار والتواصل بل المتحدث هو الذي يمارس علينا عملية الاستنطاق، ولكن حينما نمعن الفكر وندقق القراءة نكتشف أن النص/ الرسالة هو من يتحدث إلينا وهو الذي يعاد استنطاقه من جديد، "الواقع أننا نسمي الكتابة فنا حينما ينجح الشعر والأدب في أن يتحدث إلينا، وربما نتساءل كيف يتسنى لفنان الكلمة المكتوبة أن يوجد بها بحيث يتحدث النص بذاته"⁽¹⁾ النص الناجح هو الذي بإمكانه أن يتحدث إلينا بعيداً عن صاحبه يخرق فجوات الزمن ليتحول إلى "كلمة معاشة"، "ويعتبر غادامير أن الكتابة هي مركز الظاهرة التأويلية بالذات ففيها - الكتابة - يظهر التأويل مجرداً من كل عنصر نفسي، لأن الجهد الجمالي في إنشاء اللغة يتغلب عن كل تلون نفسي للتعبير، فبدءاً من الكلام تبدأ اللغة مفتوحة على كل الملكيات"⁽²⁾ الدين يتوجه في دراسته للدين بدءاً من الكتابة لأنها تمنحه فرصة أن يتكشف الدين أمامه بعيداً عن تأثير الطقوس الممارسة ولا الخطابات الوعظية الكتابة من حيث إمكانية عقلنتها وفهمها في كل الأديان وخاصة ذات الصلة بالوحي "وطالما أنها قصة تتعلق بالكلام واللغة المكتوبة فإنها تعد موضوعاً هرمنيوطيقياً"⁽³⁾. ومن هنا تبرز "المكانة المركزية التي تحتلها الكتابة في الظاهرة التأويلية حينما تنفصل عن المؤلف والقارئ وتسمو إلى حالة مثالية تكشف عن عالم من المعنى يجلب معه تاريخه الخاص ويشكل خبرة مساوية بالنسبة لكل شخص يقرأه"⁽⁴⁾. فالكتابة كما أكد غادامير نوع من الاغتراب الذاتي تحتاج إلى علامات إلى أن تحول إلى كلام ذي معنى، لأن المعنى قد أصبح مغترباً عندما صار مكتوباً، لذا تقدم النصوص المكتوبة مهمة تأويلية حقيقية والتغلب عليها بمعنى قراءتها، يعد من المهام الأساسية للفهم. والدين يقدم نفسه في نصوص ليست ككل النصوص، وإنما هي نوع خاص من الكلام يمتاز بالقداسة والتزيه وقبل تطرقنا للكتابات المقدسة نعرض أولاً على الدين لدى اليونان، باعتبارها مهذا للهرمنيوطيقا.

(1) نفسه، ص 286.

(2) عمارة ناصر، نفسه ص 75.

(3) غادامير، تجلي الجميل، ص 284.

(4) هشام معافة، التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف بيروت/ الجزائر، ط 1، 2010، ص 222.

ب - اليونان والدين وغادامير:

theologie يحلنا غادامير في دراسته بموضوع الدين إلى الجذر الاشتقاقي لكلمة
التيولوجيا وبهذا سيتتبع تشكل المقدس بداية من اليونان، فيقول إنها تعبير عن المقدس
أو الكلام عن المقدس، وأدرك أنه في اليونان لم يكن هناك تمايزا بين التيولوجيا
والشعر لأن الشعر يعني الصنع من حلال الكلمة، فالدين عند اليونان قدم على شكل
أشعار ستسمى فيما بعد بالأسطورة، فاللغة التي تنقل تعبيرات دينية هي لغة طافحة
بالشعرية، وبهذا نكون أما سؤال مهم الشعر أم الدين عند اليونان؟ "لقد اتخذنا نقطة
انطلاقنا من الحقيقة القائلة بأنه من المستحيل في التقليد اليوناني أن نفصل بوجه خاص
بين اللغة الشعرية واللغة الدينية"⁽¹⁾. فاللغة الشعرية اعتبرت وسيطا انتقل عبره الدين
لدى اليونان، والشعر كان بارزا في التأليف الملحمي الذي سيتحول إلى أسطورة،
لأن الشاعر من خلال قصائده كان ينتقد الآلهة وسلوكاتهم، وبهذا كان الفصل بينهما
مستحيلا. "ووحدة الكلام الديني والشعري التي لا تقبل الانفصال، إنما تشاهد أيضا
أنه حتى النقد الفلسفي للتقليد الديني يبقى في النهاية شكلا من أشكال التيولوجيا
أيضا"⁽²⁾. وأهم ما ميز الخطاب الديني/ الشعري لدى اليونان قدرته على الجمع بين
المتناقضات، الحقيقي/ المزيف، الواقع/ المثال... "إن الفهم الذاتي للشعر اليوناني يبدأ
بقصيدة هزيود التي تظهر فيها ربات الشعر أمام الشاعر ليقطعن على أنفسهن عهدا له،
فهن قادرات على أن ينبئن في وقت واحد بالكثير من الحقيقة والكثير من الكذب"⁽³⁾.
يتبدى هنا أن دين اليونان ارتبط بالملحمة والقول الشعري واللغة الشعرية وقدرة الشاعر
على سرد أخبار الآلهة وتعاملاتهم مع الناس والأبطال، فإبداع الشاعر يتمثل في الأداء
المتقن لفعل "الروي" فهو راوي قصص عن الآلهة ويردد أسماءهم بالذكر والابتهال
" هذا الابتهال يتجه إلى ما هو أبعد مما نعرفه ويكشف عن شيء ما يبقى مختفيا عن
إدراكنا، شيء ما يتجاوز على الأقل ما نعرفه عنه. إن متعة الشاعر التي يستشعرها في
فعل الذكر - في سرد الأسماء في ذاتها على نحو صريح - هي لحظة جوهرية في

(1) غادامير، تجلي الجميل، ص 287.

(2) السابق نفسه، ص 287.

(3) نفسه، ص 287-288.

الاتجاه الملحمي لدى الراوي"⁽¹⁾.

فالدين عند اليونان بحسب غادامير لا يفرق بين الشعر والدين، فالكلام الشعري هو الذي كان مستعملاً في عملية الذكر والابتهاال، الذكر بوصفه تكرار لكلام ما يتعلق بالآلهة والتقرب منهم، والابتهاال فيه نوع من الإنشاد. فالذكر والابتهاال من الطقوس الدينية لدى اليونان "فالطقس الديني والاحتفال وكل أشكال ومظاهر الشعيرة الدينية التي تأسست من قبل يمكن إعادتها مراراً وتكراراً وفقاً للعرف المقدس، دون أن يشعر أي فرد بأنه من الضروري أن يصدر حكماً عليها"⁽²⁾.

إن الفرد اليوناني في تلقيه للدين من خلال الشعر ينصت إليه بخشوع وتدبر في المعنى الذي يريد أن يقدم نفسه له، دون إصدار حكم على الكلام، فهو يحاول التقاط العلامة/ الرسالة الموجهة له من خلال هذا الطقس الديني، فالدين لدى اليونان ارتبط بالرواي والراوي والملحمة والقول الشعري، ارتبط بالمشافهة في طقوس الذكر والابتهاال، على أس أنهما شعائر وصلوات، فما يؤلفه الراوي ويسرده مشافهة يتلقاه الفرد على أنه خطاب مقدس من الآلهة يحمل علامة رسالة يحاول التقاطها في الإنصات. "وقصارى القول أنه بمقدورنا أن ننظر إلى هذه الأشياء باعتبارها أشياء تجد نفسها بالفعل كنقاط مرحلية على الطريق نحو استقلالية النص، حتى أن تحولها إلى أعمال مكتوبة، وإلى أعمال مقصودة أساساً لأجل القراء"⁽³⁾. نستشف من خلال هذا أن الدين لدى اليونان ارتبط بالمشافهة والأداء الطقوسي لفعل الذكر والابتهاال، ومرحلة الكتابة والتدوين تأتي كمرحلة متأخرة للكلام الديني/ الشعري.

ج - بين النص المكتوب والكتاب المقدس:

تأسست الهرمنيوطيقا نع غادامير باعتبارها محاولة الانفتاح على النصوص المكتوبة، والكتاب المقدس نص مكتوب كباقي النصوص، لكنه يحمل خصوصية المصدر والحضور الطاغي لسلطة وشرعية هذا المصدر، باعتباره نصا يحوي الكلام الإلهي المفارق لعالم البشر الذي يقدم نفسه باعتباره جزءاً من الإله - الكلمة - مختلف عن باقي النصوص في أن سلطة المتكلم دائماً حاضرة، وصعوبة الانفتاح على النصوص

(1) نفسه، 290.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) السابق نفسه، ص 291.

المقدسة قراءة وتأويلا في عدم قدرة القارئ/ المؤول إلغاء المصدر الذي انبثق منه النص، فالقداسة التي يحويها ليست في ذاته كنص مكتوب، وإنما في المصدر الإلهي الذي يمنحه شرعيته.

الحديث عن النص المقدس حديث عن الوحي، الديانات التي تستمد سلطتها من السماء، ضمنت فيفي رسائل وأسفار في كتاب ينسب إلى الله. حديث غدامير عن ديانات الوحي حديث متوتر لأنه من المعروف أن ديانات الوحي الكبرى ثلاثة هي اليهودية والمسيحية والإسلام، إلا أنه يستثني الإسلام مبرا ذلك بعدم الإطلاع الكافي باللغة العربية، وبالتالي سيغض الطرف عن الإسلام عن الإسلام باعتباره من ديانات الوحي، وسيفتصر في دراسته لما اصطلح عليه "الديانات الموحى بها" اليهودية والمسيحية، ويبدو أن التبرير المقدم من غدامير حول استثنائه للإسلام من الديانات الموحى بها واه جدا لأن ما كتب حول الإسلام من قبل المستشرقين وكذلك ما كتب حوله في اللغات الأجنبية، لكاف على الأقل بتقديم صورة ولو بسيطة عن الإسلام. وهذا الحكم الصادر من غدامير ربما يخالف حتى التوجه الذي رسم من خلاله طبيعة رؤيته للرمنوطيقا. ولنا الآن بصدد محاكمته ولذا سنقتصر على التحليلات التي قدمها عن اليهودية والمسيحية.

يؤكد غدامير أن: "مصطلح الدين الموحى به يمكن تطبيقه بالفعل على الديانتين اليهودية والمسيحية فقط. فكلتا الديانتين تمتلكان وثيقة شرعية أصيلة لا تخبرنا فحسب بتاريخ وإنما بالأحرى تشهد عليه"⁽¹⁾. فالنص هو تلك الوثيقة الشرعية التي تحتويها الديانات الموحى بها، تروي تاريخا وتشهد عليه. من المعروف أن اليهودية ونصها التوراة جمع في كتاب مقدس وشروحاته في كتاب أطلق عليه "العهد القديم" - العهد القديم هو كتاب اليهود المقدس يتكون من ثلاثة أقسام رئيسة هي: التوراة، وأسفار الأنبياء، وأسفار المكتوبات الحكمة - والمسيحية وكتابها الإنجيل جمعت في كتاب العهد الجديد، والملاحظ أن التسميتين توحيان بالاستمرارية واللائقصال بين اليهودية والمسيحية، وكأن الفرق الحاصل بينهما فرق زمني إضافة إلى الفرق في مستوى الخطاب. ويعرف غدامير العهد القديم فيقول: "العهد القديم يدعي أنه كلمة الله، أي إلزام، قانون، عهد راعاة القانون. فعقاب الله وإخلاص الذي يقوي الوعد هما

(1) السابق نفسه، ص 294.

أمران متلازمان معا. وأسفار المنزلة تشهد على إخلاص الميثاق فيما يتصل بالقانون وطاعة القانون⁽¹⁾. من خلال هذا التعريف ترسم صلة اليهودية بطاعة القانون والالتزام بما جاء في نصوص وأسفار العهد القديم من أجل تجنب عقاب الله، والوصول إلى مرتبة الإخلاص، فنصوص العهد القديم تقدم عهداً بين المؤمن والله مبني على الطاعة والالتزام بل ما من شأنه أن يقوي الصلة بين المؤمن وربّه. فالعهد القديم هو ميثاق طاعة واحترام والالتزام للقانون.

ويؤكد غادامير أنه في حديثنا عن العهد القديم نستدعي مفهومين هما: الطاعة والقانون. أما في حديثنا عن العهد الجديد: "فإننا يجب أن نتحدث الآن عن إعلان البشارة، عن الرسالة والإيمان"⁽²⁾ فالعهد الجديد يقدم نفسه حسب غادامير على أساس أنه إعلان للبشارة، هذه البشارة ملزمة إلا لمن يقبلها، فالرسالة التي يقدمها العهد الجديد مبنية على الميثاق والوعد، "والميثاق الجديد لا يعني أيضاً مجرد الوفاء التعاقدي بين الطرفين، فهو لا يعني فحسب أن الشخص الذي يعد يكون حراً في ارتباطه بعلاقة ما. فليس الشخص اليعد هو فحسب ما يكون حراً بهذا المعنى، لأن كل وعد يكون موجهاً من حيث ماهيته نحو الحرية. فليس من المستحيل فحسب أن نجعل وفاءه ملزماً بواسطة وسائل قانونية - على نحو ما تستطيع فعل ذلك في حالة العقد - بل إن وفاءه لا يصبح بالفعل وعداً على الإطلاق إلا عندما يصبح مقبولاً... فالقبول وحده هو ما يعطي شرعية ملزمة للوعد... فرسالة البشارة تكون مطروحة بحرية، وتصبح فقط بمثابة البشارة بالنسبة للشخص الذي يقبلها"⁽³⁾. إذن نستنتج من هذا الكلام أن المسيحية رسالة تبشيرية حسب غادامير، قائمة على الوفاء بالوعد الذي لا يكون ملزماً إلا للشخص الذي يقبل هذه البشارة، للشخص المؤمن الذي يقبل الميثاق ويلزم من نفسه الوفاء به، لأن قبول البشارة وحده يمنح السلطة للوعد الذي لا يلزم إلا صاحبه - المؤمن - . فالرسالة المسيحية تمثل عرضاً مطروحاً بحرية، وعد حر يوجه لكل منا، لا نكون ملزمين إزاءه بشيء إلا إذا أعلننا قبولنا لها، هذا القبول يتمثل في إعلاننا للرسالة. فإعلان الرسالة لا يعني مجرد ترديدّها، فإن أي شخص يعلن الرسالة بطريقة غير مفهومة، أي طريقة حرفية

(1) نفسه ص 294.

(2) نفسه، ص 295.

(3) نفسه، ص 295.

غير مرتبطة بسياق عياني، حتى أنها تكتسب تفسيراً خاطئاً في موقف معين، هو شخص لات يقوم بإعلان الرسالة على الإطلاق. "إعلان الرسالة يقتضي أن تفهم ما الذي تعنيه، ومن الذي تخطابه. وهذا هو السبب في أنه يجب أن تعلن على ذلك النحو الذي يجعلها تصل بالفعل إلى الشخص الذي تكون موجهة إليه. وبذلك فإن العهد ينتمي من حيث ماهيته إلى تبليغ الرسالة، ويحدث إرسالاً واعياً. وهذا يعني أن الرسالة تتطلب ترجمة"⁽¹⁾. فالرسالة مرتبطة بالفهم، فهم معناها وإمكانية إدراك المخاطب الموجهة إليه. وهذا الفهم للرسالة يتطلب واسطة تمرر عبرها ما تريد أن تبلغه الرسالة. وهذه الواسطة حسب غادامير هي الترجمة. "مهمة الترجمة أو الواسطة إنما هدفها ليس إقراراً التواصل والحوار بين عالم الآلهة وعالم البشر، أو إثبات الاختلاف والتعدد على مستوى الألسن، بل الوصول إلى لغة الأصل/الحق/الخالصة، تلك الكامنة في أعماق الإنسان السابقة لكل شيء حتى الوجود المتكلم بها، ففي البدء كانت الكلمة كما هو معروف عنهم في القول الديني المسيحي"⁽²⁾. فالترجمة هي معبر وتجسير بين الرسالة والمتلقي لها، ومن هنا يؤكد غادامير أنه لكي تكون رسالة البشارة مقبولة ومفهومة لدى كل العقول لا بد من ترجمة الإنجيل إلى كل اللغات ومن ثم إعلان رسالة البشارة في كل لغة، وغادامير في دراسته للمسيحية يحاول منحها المشروعية في أن تكون المصدر للهرمنيوطيقا. إذ يؤكد: "يبدو لي أن فيلاثيوس مؤسس الهرمنيوطيقا البروتستانتية في تمبرغ، قد أظهر لنا بحق المهمة الأصلية للهرمنيوطيقا تنشأ من الطبيعة الخاصة للإعلان المسيحي. فكل السمات الغريبة التي نلقاها في الإنجيل وانعزالية اللغة والنحو والتقاليد وما إلى ذلك هي أمور تتطلب بالتأكيد معرفة متخصصة لكي تعيننا على فهم أفضل للنص الغريب، ولكن المهمة الحقيقية للهرمنيوطيقا هنا هي تجاوز الغرابة والأساسية والخاصية الغريبة التي تكمن في الرسالة المسيحية"⁽³⁾.

وهنا أود أن أعود إلى كلام غادامير عن اللاتمايز بين الخطاب الديني والشعري لدى اليونان، وإنما تمايزاً وافتراقاً عن بعضهما فقط في التراث المسيحي، أين أصبحا

(1) نفسه، ص 296.

(2) إبراهيم أحمد، التأويل والترجمة مقارنة لآليات الفهم والتفسير، دار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر ط 1، 2009، ص 20.

(3) تجلي الجميل، نفسه، ص 297.

نوعين متمايزين من الكلام، ولكنه يعود ليؤكد أن هذا التمايز لا يعني أن مضمون الذين لم يعد يعبر عنه من خلا الشعر، ولا يعني أنه ليس للنصوص الدينية مظهر شعري، ويسند مهمة أخرى للهرمنيوطيقا وهي كيف يمكن أن نجعل من هذا التداخل بين الشعري والديني متعلقا؟ وبهذا يفتحنا غادامير على مفهوم آخر يمكن من خلاله تحقيق هذه المهمة ألا وهو مفهوم "الرمز"، "يمكننا أن نعرف الرمز باعتباره ذلك الذي من خلاله نعرف ونتعرف على شخص ما أو شيئا ما، وهذا يعكس المعنى الأصلي للكلمة اليونانية حيث لعب الرمز الدور المألوف لنوع من جواز المرور في العالم القديم.⁽¹⁾ فالرمز هو الذي يمنحنا شرعية التداخل بين الشعري والديني وهو الذي يسهل علينا عملية التعرف، ويؤكد غادامير أنه مثلا في ممارسة الطقوس الدينية المسيحية يعرف جماعة المصلين رموزهم وهذا ما يمنحهم تأكيدا لإيمانهم ودعما له، في هذا التعرف على الرموز.

ومن الرمز ينتقل بنا إلى "العلامة" كمفهوم آخر في تقديمه لتصوراته الدينية عن المسيحية، فإذا كان الرمز يمنحنا سلطة التعرف، وهذا ما يقوي ميثاقنا مع رسالة البشارة، فإن مفهوم "العلامة" عكسه تماما، فهو مالا يمكن رؤيته، ولا يفهمه جميع المؤمنين، وإنما فقط لطائفة منهم، وكأننا نتدرج معه في فهم النص المقدس من الحرفي إلى الباطني، ومن الوقوف عند حدود الكلمات إلى إبحار في أعماق المعاني المتخفية في باطن هذه الكلمات، والتي لا يدركها إلا جماعة/ فئة معينة. وكأنه يتدرج بنا دون إعلان في مقامات صوفية في بحث عن دلالات لا نهائية داخل النص المقدس ومادام هذا النص الصادر عن اللانهائي فإنه بالأحرى أن يكون كذلك هو لا نهائي. فغادامير يبعدنا عن المفهوم المجرد للعلامة كما صيغت في علم العلامات، السيميوطيقا، ويرجعها إلى أصلها الديني، ويؤكد بـ: "أن المسألة تبدو لي بخلاف ذلك تحديا عاما متضمنا في قبولنا للرسالة المسيحية، وهو أقبه كما عبر عن ذلك لوثر بالأصالة عن نفسي". والمسألة تنطوي هنا على ما هو أكثر من مجرد تجميع رموز مشتركة من قبل، وقد يكون هذا حقا إحدى النتائج، وهو بالتأكيد يعد عنصرا في عبادة في أي دين، ولكن العلامة شيء يوهب فقط لشخص ما يكون على استعداد لقبولها بما هي كذلك"⁽²⁾.

(1) نفسه، ص 298.

(2) نفس المرجع السابق، ص 300.

من خلال هذا يحاول غادامير ربط العلامة بالمعنى الأصلي لرسالة البشارة، فالإنصات مثلا لعظة أثناء تأدية الصلاة، يحاول فئة من المنصتين الاتصال المباشر برسالة البشارة. " وهذا مثال توضيحي على ما أعنيه بالعلامة إنها ليست شيئا ما كان كل امرء قادرا على رؤيته، ولا هي شيء ما يمكن أن يشير إليه المرء ومع ذلك فإنها -إذا ما اتخذت كعلامة- يكون هناك فيها شيء، ما يقيني على نحو لا جدال فيه⁽¹⁾. وهنا يظهر توجه غادامير الصوفي في دراساته للدين وما يعرف بالعرفان، بمحاولة الاتصال المباشر بالمصدر الأصلي للمعرفة، حيث يكون تلقينا منه مباشرة دون إعطاء أي اعتبار للواسطة التي تقوم بتجسير هذه المسافة. وفي كلام غادامير ما يؤكد هذه الرؤيا حينما يسرد قصة صديقه الذي كان يؤدي الصلاة مع أحد أصدقائه، وحينما أنهوا هذه الصلاة قال أحدهما للآخر أن الواعظ أن كان يثرثر كالأطفال، فأجابه الثاني بأن كلامك يمكن أن يكون صحيحا ولكني لم أشعر بذلك، يعلل غادامير هذا الغياب التام عن العظة التي ألقاها القسيس للصديق الثاني أنه تماهى مع رسالة البشارة ويحاول الاتصال بها مباشرة دون واسطة.

(1) السابق نفسه، ص 301.

داخل وخارج طيفية الأثر الديني، أو الدين في حدود التفكيك

د. جاسم بديوي⁽¹⁾

أولاً، خارج النص

-1-

أي حديث، يمكن أن يظهر بمظهر اللائق، أو المناسب، في سياق ما ندعي الإحاطة به عن الدين، وفيه، وانطلاقاً منه، قد نشاطر دريدا، في تساؤلاته ذات المنحى التفكيكي، القلق ذاته، والإرباك ذاته، التي في صحراء المعنى، ذاته، بيد أننا لا نذهب المذهب ذاته، في ما يتعلق بظاهرة (عودة الأديان)، بقوة إلى المشهد الجيو سياسي، وسيكون السبب مفهوماً وواضحاً إذا ما ذكرنا إن الدين، وما يقدمه هذا المفهوم من حمولات دلالية وإجرائية وبلاغية لم يغادرنا، قيد أنملة، نحن العرب والمسلمين، لا قديماً ولا حديثاً، وهذا يعني من زاوية أخرى للحديث، إن دريدا، في حديثه عن الظاهرة الدينية وعودتها، كان يوجه حديثه عن الغرب وأوروبا، حتى لو تأسف لعدم حضور مسلم، (ينوب)، أو يمثل الإسلام والمسلمين في جزيرة كابري في مؤتمر المخصص لمناقشة الدين في عالمنا⁽²⁾.

رغم أن دريدا، يعيد ويستعيد، من ان يكون نفر من الفلاسفة، مهما بلغت بهم السبل والمناهج العقلية، والمغامرة، ان يقدموا انفسهم بلباس النواب والممثلين عن الديانات الإبراهيمية في جزيرة كابري لأنه يعي خطورة الانتماء للاسم⁽³⁾، كما يعيد

(1) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد - العراق.

(2) دريدا. جاك، الدين في عالمنا، ت: محمد الهلالي وآخرون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2004، ص 13.

(3) Arleen, Ionescu, Pas-de-noms/Plus de noms. Derrida and Blanchot, word and Text, (3) No1/2011. p. 59.

نفسه والتفكيك من الوقوع في شرك حقبة الأنوار، وفلاسفتها الذين اظهروا الأنوار بوصفها ردة فعل معادية للدين، بأجنحتها التحليلية الفرويدية والجينالوجيا التنشوية، والايديولوجيا الماركسية، محذرا، ضمنيا، إن الانزلاق في معاداة الدين لا يقل خطرا، هذا ان لم يزد، من الانغماس في اللاهوت الانغلاقى المتطرف.

إن ما يؤيد كلامنا، أي أن التفكيك موجه للغرب ولأوروبا تحديدا، هي متون دريدا ومرجعياته نفسه والجو العام في النص المذكور، على الرغم من استلهامه الواضح من مفاهيم العهدين من جهة، بعد إفراغها من حمولاتها الشيولوجية، ومن معانيها الطقوسية، وتلك ليست بالمهمة السهلة إطلاقاً. ومن ارث العقل الغربي كانط وبرجسون وهيدجر ونتشه وليفيناس وحتى ماركس وشمث.

غير أن التفكيك يبدو أنه ينطلق من وحدة الأديان، الإبراهيمية منها في أقل تقدير، واختلاف التأويلات في ما تعنيه كلمة الدين، تلك الظاهرة العائدة، من رقادها المفترض، لتبعث في الفضاء المعرفي والثقافي والسياسي، رعبا وحيرة، وتشتتا، تفرضه الممارسة الخطابية لأي تداول كان.

إن الاغتراب الإسلامي عن التداول الضمني التفكيكي، يأتي على مستوى المتن فقط، باعتبار أنه لم يكن منبعاً استلهامياً ينفذ داخل النص التفكيكي، اللهم إلا من ناحية الدخول المرجأ لظاهر الإرهاب الإسلاموي، كونه الوافد، بقوة وعنف، يفرض جدته في المشهد العالمي ويزيد من شهوة التصعيد الإعلامي والسياسي في العالم الآن.

-2-

دريدا والمهدي المنتظر

هل نمتلك شاهدا على تجاوز دريدا لمقام الشهود الصامتين، يقصد الإسلام والديانات الأخرى، رغم أننا لا نمتلك حقا منهجيا للوم، وإن كنا نمتلك حق الحضور في الظرفية الرابضة في الوضع الجديد لتوصيف الدين، الذي تنشر شظايا مفاهيمه، ظاهراتيا، الفضاء التداولي، للغة، والمجاز، والبلاغة، والمكانية والزمانية على وجه الخصوص، إذ لا تنفتح اطر الدين على دلالات متعددة فحسب، انما تسهم هذه الدلالات في صنع معاني واشتقاقات عدة لممارسات خطائية، تشكل الفهم المسبق لما نعتقد انه يستغرق مفهوم الدين، عبر ثلاث منطلقات:

- لسانية فيلولوجية: إذ يبدأ من عتبة تاريخية لسانية التاريخ لغويا، فيعطيه معاني القاموس الاشتقاقي، في الدراسات المعجمية للتقليد الشيشروني، الذي يتواصل مع اوتو، وهوفمان وبنفست على اشتقاق الدين، من (قطف أو جني، وجمع). أو لاحقاً (ربط، إعادة ربط).

- جينالوجية تبحث في الانساب وفي تاريخ واثروبولوجيا الأديان، بوضعها على محك التحولات التاريخية والبنيات المؤسسية. سواء على الطريقة التشوية أو على طريقة بنفست نفسه عندما اتخذ من المؤسسات الهندور اورية شهودا على تاريخ المعنى والاشتقاق⁽¹⁾، إذ لا يمكن للكلمة بشكلها المجرد أن تؤدي معنى منتجاً ومسهماً في إنتاج معنى.

- تحريرية تفكيكية، هي القراءة التي يعتمدها التفكيك عبر تقنية وتصفية الدلالات من شوائب ذاكرتها ومن حمولاتها التاريخية، غير أن ذلك يعني أن يتم العمل على وفق هذه القراءة بالتجاور مع الطريقتين السالفتين، لا بإقصائهما، لأن تجنب إقصائهما بحسب دريدا لا يؤدي بمزيد من العبث والتخريب. الذي قد تخلفه الاصوليات الدينية، بالنظر إلى سياستها في الإقصاء المفهومي وتغليب منطق الاستحواذ، ليس على المعنى فحسب، بل على الحقيقة الشمولية.

وتصفية الدلالة الدينية من ركامها في المستوى الاول، تحتاج إلى إعادة تثبيت مؤجلة، والقراءة التفكيكية تحمل تقنية القراءة المزدوجة عبر تزويد الجناح التطهيري بجناح آخر تثبتي وهي قراءة الحالة الدينية بحسب علاماتها التزامنية، أي علاماتها في العالم اليوم، في ما تقدمه من بنى رمزية تنتج أوضاعاً سياسية واجتماعية وقانونية، وما ترتب عليه من تداعيات جيو سياسية، وإستراتيجية اقتصادية، مرتبطة تماماً مع التجربة والظرف الحالي الذي يعيد، في ما يبدو توزيع الأدوار، والصراعات، والأزمات، والكوارث، مع شبح العودة إلى الدين، ومع ما يعززه ويفرزه من تعازيم جديدة، السالم، الناجي، القدسي، المقدس، والمحصن.

الدين نفسه، في وجه من اوجه العلامات، يحمل إمكانية العودة إلى الدين، والقراءة المزدوجة المقترحة للتفكيك، تعباً بنمط القراءة الظرفية المرجأة، كونها تفتح على المستقبل، المستقبل الإصلاحي الذي لا بد من مجيئه، المستقبل والآن اللذان

(1) الدين في عالمنا، مصدر سابق، ص 43.

يحملان تجربتي الخراب والإصلاح، والفساد والنزاهة، والظلم والعدل، والجور والقسط، كلاهما. من ناحية ظرفية الزمان، إذ يرتبط أحدهما بالآخر ارتباط وجود، إذ لا وجود يسوغ وجود التلازم الوجودي بين المزدوجين (السابق واللاحق) إلا وجودهما مع بعضهما البعض بوصفهما شاهدين ومكملين، من ناحية الاسم، وخطورة الاسم، واقتصاد الحاجة للاسم.

إن إمكانية مجيء الآخر المنقذ أو المصلح، وإن تداولها التفكيك بعدها المشيخاني المسيحي فقط، تعزز انفتاح الاسم على الإجراء السياسي بإمكانية العدل، وتشحن الآن/الحاضر بالمعنى المنبجس للانتظار، فالمسيح لا بد أن يظهر بعد فصل الخراب والفساد، خراب القسط والعدل، ليعيد ترميم المعادل الاسمي للعدالة، وعودة الدين لها فعل التشيخ لعودة العدالة المتمظهرة على هيئة حتمية داخل حتمية أخرى وهي إمكانية الظلم كونها فعلاً بشرياً ظلامياً، بمقابل العدل بوصفها معادلاً نورانياً من إلهية منتظرة مجسدة بالشكل الإنساني للمسيح، أو ممثلة بالامتداد المجسد للفكرة السياسية للإمامة وانتشار العدل الإلهي في العالم.

ولكي لا تغفل القراءة التفكيكية المقام المكاني للقراءة الظرفية، لتشخيص ظاهرة العودة، بعنف، إلى الدين، يقترح دريدا اسم (khora)⁽¹⁾، وترجم على أنها الصيرورة المستمرة، أو الحيز دائم التغير الذي يعرض فيه عمل الإله الصانع، أنه الوعاء أو هو المكان الثالث بين عالم المثل وعالم الحس، أي هو الحيز الذي يمتلك دائماً إمكانية الظهور والانمحاء، هو البين بين، في منتصف لحظة الخلق، بين حرفي الكاف والنون الإلهية، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽²⁾، هو فضاء ظهور الشيء واختفائه، المساحة المكانية للانبلاج والخفوت، فهو الوجود الطيفي، الماضي والمستقبل، فهو مختف في ظهوره، وهو عودة ظهور المختفي⁽³⁾.

فالحديث اذن عن عودة لما هو ديني هو الحديث ذاته عن العمل بما هو ديني، وهو ما تستنفره الأصولية الدينية من شر كامل وشامل وجذري وما تستثمره أيضاً.

(1) الدين في عالمنا، ص 25.

(2) القرآن الكريم، سورة يس، الآية 82.

(3) دريدا، جاك، اطياف ماركس، ت: مندر عياشي، مركز الانماء الحضاري ط 2، 2006، ص 28.

ويعنونها دريدا بعنوان العولمة التليتنية⁽¹⁾، بأجهزتها السبرانية، ورؤوس أموالها التقانية، وما ينفلق فيها ومنها من تشظيات تملأ العالم بتلبد غيوم حروب مقدسة، وتوزيع قوى الصراع، وتشكل مفاهيمنا عن دين يليق بنزعة التدمير الشريرة، التي تستحوذ على منزلة الحصانة والتحصين الديني، إذ لا تكتفي بالجوء والإيواء إنما تستأثر وتستقوي بالهيمنة على ما نعتقد انه مرتبط باسم الدين.

ماذا لو أضفنا المعجمية العربية للفظه الدين؟ هل من المتوقع أن نوسع أو نتوسع مفهوماً واصطلاحاً لأفق آخر، ولو فيولوجياً، إذا فسحنا مجالاً للسان العربي عبر استراتيجية التفكيك؟

يذكر الرازي في مختار الصحاح ان الدين بالكسر، كسر الدال، العادة والشأن، و(دانه، يدينه ديناً) بالكسر أذله واستعبده، وهناك معنى ثالث وهو الجزاء والمكافأة⁽²⁾، وإذا الحقنا التجربة الدينية العربية/الإسلامية، إلى أضاير سلسلة (السالم/الناجي/القدس/المقدس/المحصن) ستولد ثنائية مفهومية (الخضوع/الجزاء، الاستعباد/المكافأة، السمع والطاعة والامتثال/الثواب، التمرد/العقاب المطلق، الولاء/القربى)، وقد انزاحت كل هذي المفاهيم من الحيز الديني إلى الحيز السياسي، وإلى مطلق معادلة نظرية الحكم على تاريخ خطاب الثيولوجيا السياسية العربية/الإسلامية خصوصاً، والشرقية عموماً، الأمر الذي دفع هيجل للإيمان، بأن الناس في الشرق على دين ملوكهم.

الموالة/المعارضة، نواصب/روافض، الاقحاح/الموالي، السادة/العوام، هذي الثنائيات تعقل كل نظرية عمل، وتنتج أنماط تفكيرها واطر ممارساتها، وفق منطق الترغيب والترهيب، التقريب والإقصاء، والاحتضان والإلغاء، والمكافأة والجزية، والتكريم وقطع الأعناق، وتشديد القصور، وتشريد الخصوم، التسنن والتشيع، والتحنيف والتفطيم، والتحنبل والتزيد... الخ.

تمتلك قيم مفاهيمنا عن ما نعتقد أنه ديناً، ملفات وأرشيقات عن فعاليات تعيد تبرير وتسويغ سلطة المصادقة، والحذف، والقطع والإلصاق، حتى على تدمير وتشكيل أرشفتها، عن طريق صناعة الحدث وصناعة التاريخ الذي يتحرك فيه جسد الدين، بغرس

(1) الدين في عالمنا، ص 20.

(2) الرازي، محمد بن ابي بكر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، 1983، ص 218.

ايقوناته في لحم الحاضر والجريان فيه.

يعيش اسم الدين قصة اختطاف مستمرة، ويعيش رعاياه بصفة رهائن مستمرين على شكل ضحايا لهذا الاختطاف السافر، المختلط، والمشوش.

لا يشهد الغرب المسيحي المشكلة ذاتها، فأن موت الإله، وإعادة بثه في لحم الإنسان، وهيئته، أعادت الحديث عن ظاهرة لعودة محتملة للدين، أي انتزاعه من جسده ولحمه الإنساني، إلى نورانية ملكوته الإلهي، ولا يعول فيلسوف مثل ننشه على عودة الإلهي، في جسد البشري، فقتله، وعاد زراداشت، مبشرا بان الإله مات بحبل شفقتة المسيحية، وحتى لو عاد الدين، فأن نبأ عودته لا تحمل جديداً، سوى تكرارية عتيقة تشمل الإعداد لمراسيم موته، وإقامة الحداد عليه، على أنه ضحية مؤجله ومستعجلة..

-3-

قبل ننشه، حاول كانط إنقاذ ما يمكن إنقاذه، في وضع الدين في حدود العقل، وهي مغامرة قد تسفر عن نتائج لا تمت إلى الدائرة المفاهيمية للدين من جانب، ولا تضيف إلى العقل الكانطي الخالص من جانب آخر، جديداً، اللهم الا تعزيز الثنوية العقلية الكانطية: العقل النظري والعقل العملي، العلمي والأخلاقي، عبر اجترح ثنائية الإيمان الوثوقي والإيمان التفكري، وينتصر للثاني باعتباره ديناً عقلياً عملياً، مشتقاً من الآلة الكانطية، ذات البناء الإنتاجي لاقتصاد الواجب في الحياة الأخلاقية.

لعل ذهنية التشطير لدى كانط باعتبارها حلا أوسطاً، وباعتباره مبادرة حلحلة العوائق بين الإحساس والعقل، متأية من الاخلاق المسيحية، أخلاق تقسيم الرغبة، وكأن كانط نذر لعقله الخالص ان يفض الإشكال بتقسيمه، وهو كمن يقسم الرغبة بيم متخاصمين جيع، لك نصفه، ولك نصفه الآخر، وهذا نبل مثالي وأخلاقي، فمن بين كل الاديان، بحسب كانط، يبقى الدين المسيحي الوحيد الذي يستحق ان ينعت بانه دين اخلاقي⁽¹⁾.

النظر إلى الدين، إلى صميم الدين، وجهة النظر، نظرنا نحن، باعتبارنا مفلوكون به، ومتأثرون بشكل مباشر، سلبي وإيجاباً، بقرارات خلعت عليها كفيات دينية، بوصفه إيماناً، يقر الآن، أكثر من أي وقت مضى، الحاجة لقراءة تستهدف وضع جديد لما ندعوه ديناً،

(1) دريدا، الدين في عالمنا، مصدر سابق، ص 17.

وضع نقدي نحفر فيه في أرضية وعينا، بيد أن عمليات الحفر، هي ذاتها عملية حراثة للأرضية المستهدف حفرها، وقلب الأرض هي عملية إحياء جديدة لبذور لم يتح لها الاخضرار ولا التبرعم، وحراثة كانط النقدية، كانت تستهدف التحليل الحفري، وصولا إلى تربة نقية، تربة الإيمان، الخصبة بالأخلاق الخالصة، في سبيل ذلك، زاول كانط تفتيت الأفكار بالمحراث ذاته الذي استخدمه لصياغة حال حدائي نقدي وبنفس الإسقاط الفلسفي، المزدوج، النظري والعملي، أكمل الوتيرة لتتسع للدين، دين الإيمان التفكري. استطاعت ماكنة النقد الكانطي تفريخ مصطلحات حدائ الممارسات الخطابية، وطالت الدين، ذلك الشيء الذي لا يمكن التثبت من قطعية التحقق من هويته، بوصفه تسجيلا لموقف ضد تاريخية الشر، بمقابل الإرادة الخيرة للإيمان التفكري، ميدان الضوء والنور، الميدان الذي جمع بين طياته ميلادا جديدا، انشطاريا، انجازيا، وهو الحيز الذي تلتصق به العاطفة الدينية، بما هي إيمان، بالفكر، بما يفترضه من عقلانية نقدية.

يعود بنا هذا الميلاد، وكأنه عود ابدى، إلى اللاهوت الكنسي، والقرون الوسطى، المسيحية والإسلامية، إلى مواسم التوفيق بين العقل والنقل، والدين والفكر بإطار فلسفي، والحكمة والشريعة، إلى الهبوط الاضطراري للفلسفة في منطقة الدين، واغلب الظن ان العلة الكامنة من وراء ان يظهر المجالان أحدهما وكأنه يلائم الآخر، كان الدافع الديني الذي يهيمن على عنصر القوة، قوة المد والفعل والتحشيد، عكس الفلسفة، صاحبة التجربة الفردية، المنعزلة، التي تطل كئيبة من على عليائها العتيق، بحلم عتيق بثته خيالات ومثل أفلاطون في طموح ان يقود جمهوريته المثالية، ومدينته الفاضلة، ويوتوبياه في الفردوس المفقود على الأرض.

إن الإظهار التعسفي، بأن الدين والفلسفة كلاهما يليق بالآخر، لا يختلف، من حيث المبعث المنطقي، بأن الفلسفة والدين لا يمكن لأحدهما ان يقوم إلا على أنقاض الآخر، وإذا انتبه دريدا إلى الجملة الأخيرة كانت برنامج عمل للأنوار، فإنه اغفل الجزء المتعلق باللياقة المتبادلة بين الدين والفلسفة، لأسباب نقدية تزامنية تتعلق بالظرف الجديد لعودة ظاهرة الدين بشكل أكثر شراسة ودموية وعنفا، وكأنه يحمل الأنوار بشكل مباشر، ولا يقبل التأجيل، مسؤولية العودة العنيفة إلى الدين كأنه يرجعها إلى علل فيزيائية.

عادت ظاهرة الدين وهي مشحونة برموز ودلالات، أكثر عنفوانا وصرامة، اثر

صدمة الحداثة بمنجزاتها وفشلها في صنع (عالم أفضل)، الحداثة التي يعبر روادها أنفسهم عن خيبة أمل تجسدت بحربين عالميتين أسهم العلم لأداء دور تسويغي، على حد ما نفهمه من شكوى فرويد⁽¹⁾، لتشريع الفتك بالبشر، وآلة الفتك بالبشر، محاثة للوجود الديني ومرادفة له، في تحالف إيديولوجي بين العولمة والتقانة الرأسمالية بوسائل إنتاجها الهائلة (إعلامية، مالية، سياسية).

-4-

لحماسة باكونين الثورية، المنبثقة من الأنوار، بصورة لا مثيل لها، تفاؤل حتمي يقضي بأن ليس من المحال على العقل من ممارسة دور تنظيمي مجتمعي، بالاستناد على التصورات الجديدة، آنذاك، للتوزيع للكشف الحيوي البايولوجي، موضوعة العصر، على طريقة أزياء مشاهير هوليوود اليوم، ومزاجه النظري، المعبر عنها بصدمة فرويد النفسية، بدور العلم، بوصفه منجزاً حداثياً أنوارياً، بتبوءه منزلة تسويغية، له انحرافات خطيرة قد تؤدي إلى رمي الإنسانية في هاوية الفناء.

إن الجهود الرامية لتقديم العلم ممثلاً للسيروورات الفلسفية، يبدو انها كانت أمراً شائعاً، وهنا، برز المسعى الديني، بحسب باكونين، ضمن الإسقاطات البايولوجية، بظاهراتية العتبة التي ينبغي تخطيها، كونها مرحلة طفولة للمجتمعي، هذا إذا ما اريد تحقيق مبتغى الحتمية للثورة العابرة بالإنسانية إلى أوج التقدم وصيروراته، وانعطافاته في سلم الارتقاء والنشوء السياسي، فالدين، بحسب ماركسية باكونين المربكة طفولة معرفية، تفرز ضرورتها وحتميتها ضمن بنيتها التاريخية، وتخطيها مبكراً عبر اجتثاثها يمكن ان يخفف من عبأ الإنسانية في رحلة تقدمها نحو الحتمية الشيوعية الكبرى، والاجتثاث يحتمل ان يتفجر عبر الفوضى والثورة التي لا تستجيب إلا لاشتراطات الفوضى الثورية، أو التحالف تحت اللواء الانجازي لفكرة القطيعة المعرفية عبر فك وشائج الارتباط العضوي بين المواضيع المجتمعية، والوسائل الدينية في انتاج ظاهرة الدين.

يتفق الأنواريون، فيما يظهر، على تخطي الدين، ظناً منهم، انه من الممكن القاء القبض على مفهومه، وفي حروبهم ضد الدين، كانوا يقصدون حضور الله، هذا الجزء هو اهم ما اشتغل عليه الأنواريون، فالدين هو الإيمان بوجود اله، يتخذ القرارات ويفكر

(1) فرويد، سيمفوندي، أفكار لأزمة الحرب، ت: سمير كرم، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1981، ص 9.

بالنيابة عن الجمهور، وهو ما عدته الماركسية، أفيونا للجماهير، وهو توصيف يحمل من قوة الصواب بنفس قدر ما يحمل من قوة مجانبته، ولسطوة الدين ما تماثل سطوة التخدير والسكر والنشوة، والسكر مفهوم صوفي من جانب، وكثير من الاصوليات الدينية تدعو إلى النشوة الدينية، من جانب آخر، أليس الكثير من الرهبان تنازلوا عن ملذات (ونشوات) الحياة، من اجل نشوة عاجلة، نشوة التبتل/ اللذة العقلية، أو من اجل نشوة مرجأة/ موعودة، شأنهن شأن المبشرين والمتدينين؟

إن ما عدّه ماركس أفيوناً للشعوب، عدّه ننشه، بؤساً، وتبريراً للضعف، وتراجعاً للقوة التي يتطلبها التفوق السوبرماني، فمن اجل ان يتفوق الإنسان ينبغي قتل الإله، اله الرحمة والضعف والشفقة، مختنقاً بحبل رحمته، هذه المرة، وبموت الله المسيحي، الذي لن يبعث بعد ثلاثة ايام، للقيامة، بحضوره الإلهي، سيعث في قيامته المتفوقة بلحمه ودمه الإنساني، متفوقاً، يزدرى الضعف، ويحتقر الرحمة، وتقاسم رغيف الشفقة بين العبيد، عاد الإله مع ننشه إنساناً لا يحمل من الإلهوية سوى طيفها المحرض على الانتقام من العبودية والبؤس الإنساني بظاهرياته المسيحية.

ينبه التفكيك، على ان الانواريين، بأسلحتهم الحداثوية، وخطاباتهم العسكرية النقدية، شنوا هجوماً على محور واحد، غير عابئين بالأجنحة الإستراتيجية التي يمثّلها العدو المفترض، وهو مزود بترسانة كاملة وجوهرية في خطاب الفكر ذاته، من بين كل الخطابات الواعية واللاوعية، كما كشفت الفرويدية عن حضور تقني لله في اللاوعي المعرفي والحضاري، وغفلت خطابات العداء للدين، عن عنصر صميمي حاضر في جوهر كل وعي، وهو الوسط اللغوي والمفهومي، في اللوغوس، والمنطق الذي ينتظم سياق الكلمة، "هل مات الله فعلاً في اللغة، في الكتابة؟"⁽¹⁾.

إن حضور الله في اللغة، كما يؤكد دريدا، حضوراً طيفياً يحكم كل تمثلاتنا، إدراكاتنا، ومن يشن حروباً على الله، يغفل أن اللغة هي مكانزما دفاعية، إستراتيجية، تهيمن عليها، بشكل لا سبيل إلى التجريد منه، في البنية التكوينية للغة، إذ لا يغدو المشروع الانواري، في كفاحه المفترض، من ناحية حيازته للدلالات المفاهيمية الدينية، إلا أضغاث أهوام تجري مجرى الادعاءات، لا غير.

Oshea, Antony, writing with (out) God, ephemera 2002, issn 1473-2866, p. 119. (1)

لا يبدي دريدا قلقه التفكيكي، لعدم إمكان فهم الدين، فضلا عن فهم قدرته التكوينية للعودة. والعودة بقوة وعنف، انما يرتاب للتحالف الغامض بين الرأسمال التقاني الجديد وتمظهراته في العولمة التلتيينية، مع الأصوليات، يتجسد ذلك في العيون المراقبة الكبيرة التي ترافق البابا في تحركاته ونقلها على أقراص تسجيل، عبر الآلة الإعلامية العملاقة، لا سيما وان أثبتت هذي التجربة نجاحها، في إيران نجحت ثورة الإمام الخميني الكاسيتية، وتمكنت مؤخرا مواقع التواصل الاجتماعي على الانترنت، من لعب دور أساسي في إسقاط بعض الأنظمة السياسية الحاكمة، وجذب ممثلي الأصوليات المتطرفة إلى سدة الحكم.

والمريب الذي أخوف ما يخشاه دريدا هو إعادة صياغة الصراع الديني على غرار الحروب المقدسة بين الأديان، إذ بات جليا ان التجلي المرجأ للأثر الديني يتيح للأقوياء اختطافه وتجيير مفاهيمه بوصفها رهائن، لأن أحد مفاهيم الدين يستوطن الهوية، كما هي الحال اليوم.

ثانياً: من داخل النص

الاستيطان الديني للهوية

خصص دريدا مساحة كبيرة من التفكيك مناقشا للدين، ليس حوله وإنما انطلاقا منه، متناوله بمحاور ومستويات يمكن إجمالها بثلاثة أبعاد: البعد الإيماني، والبعد الباطني. البعد العهدي (الأيقوني).

من البعد الإيماني:

ينأى بالتفكيك بعيدا عن موقع النقد المواجه للدين من جهة، والمواجهة للعقل والأنوار من جهة أخرى، بالطريقة النقدية التي أفرزتها تيارات الحداثة. ويأتي هذا المنأى تجنباً لفتح جبهتين واسعتين من جهة الديني أو العقلي الانواري في آن، ولقد وقف التفكيك في موقعة الخاص الذي يجد ان تيارات الحداثة الرئيسة الثلاثة (النقد الماركسي، الجينالوجية التشوية، والتحليل الفرويدي) أظهرت التعارض

السلبى والعداء للدين، كما لو ان الواحد منهما لا يمكنه إلا الخلاص من الآخر. والأهم من ذلك ما يقترحه دريدا من ان العقل والدين مصدرهما واحد إذ يتطوران كلاهما انطلاقاً من منبع واحد مشترك ((ضمان عهد)) والعهد القديم والجديد لكل شي مجلي، والذي يلزم بالجواب، ويرى دريدا أن هذا الجواب مرتبط ببعدها⁽¹⁾ الإيمان. وقبل أن نولج غمار الإيمان التفكيكي، لا بد من أن لا تمر علينا عبارة (إن الدين والعقل مصدرهما واحد) من دون تبيان اطر هذه المقولة التي تبدو مختزلة ومثيرة للتساؤل المنهجي القاضي بإشكالية تعارض المسعيين، الديني والعقلي العلمي، إذ كيف ينهلان من مصدر واحد ويعودان إليه بالطريقة نفسها التي يرفدان منها؟ ويبرز مظهر التعارض التقدي في موقف الماركسية إذ اعتبرت الدين أفيونا مخدراً للشعوب، وعدّت الفرويدية الدين تداعيات لثلاثية الأمل والخوف من المجهول، وملئ الفراغ للتسلط الأبوي، في حين نظرت التشوية باحتقار للدين، بوصفه ملجأ للضعف وعقبة في طريق السوبرمان.

وفي الوقت الذي رفضت فيه التيارات الحداثوية تلك الدين فانها حاولت تقديم البديل الاكسيولوجي سواء كان اقتصاديا أو جنسيا أو تمثيلا لإرادة القوة. وهنا نلاحظ ان تقديم البديل يفترض بالضرورة الإيمان به، وبالنتيجة ستنتقل الاتجاهات الثلاثة من ثنائية الرفض والتسليم، وهما ثنائية تذكرنا بثنائية الكفر والإيمان الشيولوجية التي استبعدهما وكن لها العداء المسعى الحداثوي منذ البداية.

ورب سائل يسأل وهل نجحت التفكيكية من الوقوع بمأزق ثنائية الإيمان والكفر؟ نقول إن التفكيك نجح في تخطي تلك الثنائية لأنه لم يسع للرفض والتسليم، بقدر ما بين تفوق الوظيفة التفكيكية في التعامل مع تلك الثنائيات عبر استغراقها وتطويرها وربطهما بالبعد الباطني القلبي، مقتربة من الموقف البراجماتي القائل بمشروعية الاعتقاد الناشئ عن مشيئة واختيار على الرغم من انه قد لا يكون لنا من الأدلة المنطقية ما يكفي لإقناع قوانا العقلية⁽²⁾ حيث إن العقائد في عالم الغيب هي من تلهمنا وتبعث فينا الصبر،

(1) فرانسو، سؤال الدين عند جاك دريدا، مجلة مدارات غربية العدد الرابع من تشرين الH ول 2004، ص 85 .

(2) جيمس وليم، العقل والدين ترجمة محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر بيروت دون تاريخ، ص 5.

وتجعل من عالم المشاهدة عالما صالحا لأنه يعيش الرجل الخلقي بخير وحسن بالرغم من عدم برهنتنا على توصيف العالم الخفي نفسه، إذ يتوقف الإيمان بوجود عالم الغيب على الاستجابة الفردية التي قد يستجيب لها الواحد منا للدعاء الديني⁽¹⁾.

وكما نبه دريدا بوحدة المصدر الذي ينهل منه العقل والدين، نبه أيضا بوحدة الخطر الذي يحدق فيهما، ويهدد طريقهما وهذا الخطر يعيش في مفازتين:

- 1- خطر تجاهل البعد الإيماني الذي لا يمكن تجاوزه بالنسبة للعقل والعلم والمعرفة.
- 2- الخطر الذي يكمن في الطبقة الثانية للدين، والذي يتعلق بما يبقى بعيدا عن كل فقدان، بالنسبة للدين⁽²⁾.

ويبرز الخطر المحايث الأول في النزعة العدائية الإلحادية التي تورطت بها تيارات الحداثة بثالوثها الذي ذكرناه، فضلا عن خطر التجاهل الذي كرسه الوضعية المنطقية باعتبار الدين موضوعا ميتافيزيقيا، وقضاياه لا معنى له بالنتيجة، والعدمية الوجودية التي أضاعت الإنسان بغياهب الذات التي لن تتحقق إلا بذاتها.

وحاول دريدا بيان موقفه من سؤال الدين الواضح أنه بعيداً عن العدمية التي رمي بها من قبل بعض الباحثين. كما من الواضح أيضا أن دريدا بعيدا أيضا عن المؤمن الطقوسي التقليدي.

أما الخطر المحدق في الدين فهو خطر الادعاء بالكمال والاكتمال والعافية من النقص، ويفرق دريدا بين قوتين تتنازعان في ميدان الدين، وهما يتعلقان بجذور ثيولوجية، بلا أدنى شك، من خلال قراءة تحليل - نفسية فرويدية، استدرجها التفكيك ضمن أجهزته المفاهيمية، هما قوتا الحياة والموت، قوة الحياة الأولى تمنح المرء الطمأنينة والنقاء والاحترام والحشمة والحياة، أما الأخرى فتتزع نحو التدمير باسم الدين، أو ليست الحروب الدينية التي ترتكب، شكلا من أشكال الإرادة الشريرة؟ أوليست حروب الأديان لا تعلن صراحة عن نفسها؟ أو ليست الحروب والتدخلات العسكرية التي يقودها الغرب المسيحي واليهودي من جهة، والمجازر الإرهابية التي تطلق عليها أسماء وعناوين دينية إسلامية، من جهة أخرى، أو ليست جرائم تنهك الإنسانية والعالم باسم الدين؟ من هنا يثبت دريدا أن الإيمان غير متناو مع الدين، مثلما

(1) جيمس وليم، إرادة الاعتقاد ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية مصر 1946، ص 137.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 85.

أن الدين ليس دائماً على تماهٍ مع الإيمان⁽¹⁾.

-2-

الدين من البعد الباطني

بغض النظر عن المقاربات التي تربط التفكيك بالتيارات الدينية الباطنية اليهودية أو اللاهوتية، فإن دريدا يتكلم عن مجي الله إلى اللغة بحسبان أن اللغة قد بدأت قبلنا، وبهذا المعنى فهي بدأت من دوننا⁽²⁾ كما أن الله قبلنا متجلٍ بالفعل الفريد النبوي، إذ انتشر في اللغة كمثل الذي ينصر سياقات الخطاب الديني ويتقدمها بالضرورة إذ يتحتم علينا تمثيل الدين وخطاب الله تمثّل الصوفي للخطاب الإلهي. وقد أقرّ دريدا باحتمالية القرابة التي قد تجمع الفعل التفكيكي والفعل التزيهية (السليبي) إلى درجة أن ((المواربات وعبارات الكلام والوقف والنحو، التي غالباً ما أعود إليها، تشبه أحياناً تلك الخاصة باللاهوت السليبي إلى حد يلتبس فيه الأمر عليّ))⁽³⁾.

ولكي نتقصى حقائق هذا الالتباس ينبغي أن لا نأخذ بالتفسير الحرفي الظاهر، لا سيما ونحن نناقش وضعاً باطنياً تأويلياً، على أن المقاربة تتركز على رمزية صوفية نصية أكثر مما هي اتباعية طقوسية، إذ يفهم من الالتباس الذي يقره مؤسس التفكيك، أن تفكيكيته قد أسّـى فهمها بقصد وبغير قصد. إذ يجدر الانتباه إلى امتيازين حظي بهما دريدا من قبل الباحثين وهما:

- ما نسميه بـ (لاوعي التفكيك)، وهو الجانب الإيجابي براينا الحسن تأويل الهوية عند دريدا، وينصح بإقراره المتقدم (الالتباس) أو عدم الإفلات من ذاكرة التفكيك التي قد يعود به إلى تواريخ مثولوجية أو أسطورية. إذ يصعب على التفكيك أحياناً التخلص من إرثه.
- الجانب السليبي في مقارنة التفكيك بأصول دينية، وهو ما جدّ بعض الباحثين، عرباً وأجانب، ولهم مبرراتهم بالطبع، بإثباته، وهم يرجعون بالتفكيك إلى مرجعيتين، قبالية يهودية، لاهوتية تزيهية (سلبية) مسيحية:

(1) المصدر نفسه، ص 85.

(2) سؤال الدين عند دريدا، مصدر سابق، ص 86.

(3) المصدر نفسه، ص 87.

أ - القبالة:

فرقة يهودية تميل إلى التأويلات والرموز والقول بالفيض الإلهي والعالم، والعارفون به يعتبرون العالم نورا صادرا عن الخالق، بما في ذلك اللغة، إذ إن للحروف والإعداد معاني خفية إذ إنها تنطوي على قوى غريبة خفية⁽¹⁾.

وتؤمن القبالة بأن جوهر تعاليمها تكمن في التجسيد أو التجسيم "فصورة الله التي تجسدت في الجسم البشري، والجسم البشري هو شرح للتورا، بأوامرها ونواهيها، وقد أقرت بهذا جميع الشرائع إذ جعلت من الغدد ومفرزاتها، أنهاراً تتدفق على الجسم، كما تغذي الأنهار وجه الأرض ببردها وحميمها، وكما تفيض الشمس على الكوكب بالنور"⁽²⁾. وعلى هذا الأساس سيصبح الإنسان مظهراً لله، أو صورة له، ويحسب الإنسان أنه جرم صغير لكنه سيكون مظهراً لصورة الله، ومن أبرز مظاهر تجلي كلمة الله وصوته إنما تكمن في لغة البشر، وبهذا سيتجسد الله في اللغة، أو يجيء إليها. من هنا استوعبت الإجابة التفكيكية لدريدا ((لقد سبق وأن بدانا)) عندما سئل ذات مرة ((هل يمكننا التكلم عن اللاهوت قليلاً))⁽³⁾، معنى مجيء الله إلى اللغة.

ب - اللاهوت التنزيهي (السلي):

يؤمن اللاهوتيون المسيحيون القائلون به بالفيض أيضاً، ولعله يلتقي بالتفكيك في نقطة (الجهل الشامل) المنهجية، وهي أنه من غير الممكن معرفة الله من خلال الطاقة الإنسانية التي تتعامل مع الكائنات وعلى مستوى الوجود المخلوق. وهي إضافة صوفية في إدراك سر الله.

ويسمى أيضاً باللاهوت الصوفي أو الرمزي أو لاهوت النفي أو لاهوت التنزيه. أو لاهوت الوقف⁽⁴⁾.

يتفق اللاهوت السليبي مع التفكيك تكتيكياً، من ناحية ازدواجية القراءة بوجوب نفي كل ما هو أدنى من الله من صفات أولاً، للوصول إلى منطقة الجهل، ومن خلال الجهل يمكن معرفة ما هو فوق كل الموضوعات وهكذا تصبح المعرفة خبرة لقاء

(1) السحراني، اسعد، ترجمان الاديان، دار النقاد، لبنان، ط 1، 2009، ص 293.

(2) عباس، اميل، القبالة والسحر اليهودي، مكتبة السائح، ط 1، لبنان 2005، ص 7.

(3) سؤال الدين عند دريدا.

(4) عون، مشير باسل، الفكر العربي الديني المسيحي، دار الطليعة، 2007، ص 28.

شخصية مع الإله. بينما تكمن في التفكيك القراءة المزدوجة عن طريق قراءة تقليدية لإثبات معاني النص الصريحة للوهلة الأولى، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج عبر قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي النص من معان تتناقض معه⁽¹⁾.

وتختلف تصاعدية اللاهوت السلبي عن تجسيد القبالة بفكرة الجهل التام أي ما يعادل (اللامعنى) في التفكيك الذي تفترضه (استحالة الفهم النهائي)، وهو ما جعل دريدا شريكاً أمام تشابه حقلي التفكيك واللاهوت السلبي.

تنبغي الإشارة إلى إن دريدا في الواقع بعيد كل البعد عن التصوف الطقوسي التقليدي التي يتعبد به المؤمن الديني العادي، وإنما يجب إدراك البعد الصوفي الرمزي النصي لكتابته، والذي قد تشابه سياقياً لا موضوعياً مع الصوفية النصية، وعندما نقل لدريدا ذات مرة تعريف التصوف الذي ينص بأنه (ذاك، أو تلك، الذي لا يستطيع التوقف عن المشي والذي مع يقينه ما يفتقده، يعلم مع كل مكان وكل غرض أنه ليس المطلوب قلت في نفسي (الكلام لدريدا)، نعم ولم لا، ولكن سيكون عدد من يقوله كثيراً دون شك)⁽²⁾.

ويأتي في تقديرنا الكلام بربط بين التجربتين: الصوفية والتفكيكية بالنظر لكثافة التشابه أو المواءمة بين سمات التجربة الصوفية الملهمة، وبين التجربة الإبداعية النصية للتفكيك، لا سيما في تقنيات السرد الكتابي خلال خبرة اللغة كونها لم تقتصر بحدود التجلي للوجود والعالم، على حد وصف هايدجر⁽³⁾، وإنما أصبح الوجود والعالم عند التفكيك مختزلاً في الاستعارة والمجاز اللغوي الأمر ذاته التي تستوعب التجربة الصوفية المشحونة خطاباتها بالرموز التي يمكن أن ينظر إليها بوصفها رموزاً شعرية، استعارية وتسمية مجازية للأشياء⁽⁴⁾، بنفس الدرجة الحركية للتفكيك عبر قراءته المزدوجة استعارياً ومجازياً.

يتبين لنا مما تقدم كيف يشكل سؤال الدين مكوناً أساسياً من مكونات الهوية السردية. لم لا؟ ويسميه دريدا بسؤال الأسئلة، حيث يمتاز بتكرارية العودة دائماً لمباغطة

(1) دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص 108.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 87.

(3) هايدجر، مارتن، في الفلسفة والشعر، ترجمة عثمان امنية الدار القومية، 1963، ص 84-83.

(4) نصر عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية دار الاندلس والكندي، بيروت 1978، ص 86.

جميع معارفنا عن الإنسان، الأرض، والعالم وحتى فلسفة الدين ((لأنه سؤال الأصل والأطراف، والأمر، والنهي، والعدد، لمَ كانت هناك وصايا عشر؟ ولم راحت تتعدد بتعددتها إشكالية الإيمان والمعرفة؟))⁽¹⁾.

وببدو إشكالياً سؤال الدين سؤال هوية تتحدد بانتماء التفكيك - دريدا للمسلك الإبراهيمي! بل يجب وصل إيمان دريدا بإلحاده، إذ من خلال الإلحاد وحده يجب ان تبقى مؤمنا، والانطلاق من هذا التناقض الصوري الانجازي الظاهر بين التسليم والاستقبال السلبي، وقرار قول (نعم)، ومن ثم انتقاء واصطفاء وتصفية، وبالنتيجة تفسير وتحويل، وعدم ترك إلاّ ما نقول عنه سليما ومعافى، بل يجب علينا احترامه قبل كل شيء⁽²⁾.

-3-

البعد العهدي (الأيقوني)

في الكثير من الأحيان يكون الجسد موضوعا للنياشين الهوياتية، إذ تحمل مكنونات من قيم ثقافية تختزل إرثا سرديا أو أسطوريا حكايا للخلفية الاعتقادية لهذه العلامة عبر التمثيل السيميائي لبلاغة الجسد، إذ يُستعار ليصبح فضاءً تواصليا تداوليا ممتدا ليشترك في مساحات الوظيفة الدلالية اللغوية.

تنظم فيه الدلالات لتسهم في توضيح أو شرح أو تفسير أو مساندة أو قول ما لا يمكن قوله إلا بواسطتها⁽³⁾. وهذا ما نراه رائجا وشائعا في موضوعات وظواهر الاوشام وارتباطها بالأنشطة والسلوكيات التي تعتقها جماعة ما، ضمن اطار المجتمع. ويذكر الغدامي حكاية من التراث العراقي تكشف عن اشتغال العلامة الجسدية داخل المنظومة القيمة في المجتمع من خلال الوجه والشارب بوصفها تحصينا معنويا وقيمة ثقافية تعبر عن نظام أخلاقي وثقافي⁽⁴⁾ وسم المجتمع بمجموعة أنماط يحكمها نسق معرفي. والظاهر أن دريدا ينظر إلى هذه العلامات ابعده من ذلك التصور، إذ تتجاوز عنده

(1) غصن امينة، جاك دريدا في العقل والكتابة والختان، سورية، دار المدى، 2002، ص 104.

(2) سؤال الدين عند جاك دريدا، مصدر سابق، ص 87.

(3) الاحمر فيصل، معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر 2010، ص 73.

(4) الغدامي، عبد الله، القبيلة والقبائلية، أو هويات ما بعد الحداثة المركز الثقافي العربي، ط 1، 2009، ص 198.

المستوى الثقافي أو القيمي، لتصبح أيقونات تحاكي العهد الذي تحمله العلامة/ الاثر، حيث أُجبر على ان تختاره الإيقونة في نطاق المسلك الإبراهيمي، كما اضطر مكابدة الم حفر الإيقونة في لحمه ودمه، وتمثل الإيقونة دالة على شيء يتعرف على النموذج (العهد)، الذي يجعل الايقون مقابلاً له ⁽¹⁾، ويتجسد ذلك عبر طقس الختان أو ال (بريت ميلاه)، وهو عهد يختن فيه المولود الذكر اليهودي في اليوم الثامن من ولادته (وهو عهد عضوي بيولوجي مع الخالق وقد بدا بتنفيذه النبي إبراهيم) ⁽²⁾.

إن دموية هذا الطقس الأسطوري قد امتدت وسيطرت على ذهنية دريدا، وشكلت معضلاً إشكالياً في فكرة الانتماء والتماهي لديه، بل نستطيع أن نقول، فضلاً عن كون هذا الطقس قابلاً في أعماق ذاكرته وهويته، نستطيع أن نقول إنه شكل عبئاً أنطولوجياً لا يستطيع دريدا التملص أو التخلص منه، بوحي منه أو من دون وعي، رضي بذلك أم أبى، سواء كانت الهوية مشتتة بين اللاتينية أم العربية أم الفرنسية أم اليهودية، فإنه في نهاية المطاف لا يملك إلا أن يكون مختوناً والأدهى أنه لم يختر ذلك، إنما اتخذ القرار عنه، من قبل شخص آخر، شخص رضي بطقوس الدم الشبيهة بطقوس الفداء والأضاحي، حتى لو كان هذا الشخص أمه، فإنه يحمله مأساة طفولته.

إن طقس الختان يشابه الطقس اللغوي لدلالة الاسم الوجودية، من حيث ان ليس للمولود قرار اختيار اسمه، لذا فإن إيقونة اللغة تتخذ قرارها عنك عبر أشخاص آخرين، لذا، بعد ان حُمِّل دريدا مسؤولية مأساته المزدوجة، الألم وإرغام الإرادة، فانه يعود لينتقم منها، ويرد هذه المرة بتغير اسمه اليهودي الذي يتمناه باسم آخر مسيحي (جاكي)، وهنا يخفي اسمه كما يخفي ختانه حاملاً لغته المعطوبة عبر ندبة ختان رافضاً ان يورثها أبناءه، وان يرتكب خطيئة أمه العهدية الايقونية مجدداً:

"إن باطل الأباطيل، أن نستغفر بلغة لا نجيدها، وقد طُلب إليك ان تصلي كمسيحي لاتيني بلغة فرنسية، ثم طردت من معهد بن عنكون في العام 1942، بصفتك يهودياً (أسود القدم)، وعربياً لا ينطق العربية ولا يحمل من يهوديته، إلا ختانه كأثر وحيد، أخبر به، ثم رآه أو كأنه خرافة الخرافات" ⁽³⁾.

(1) معجم السيميائيات، ص 89.

(2) ترجمان الاديان، مصدر سابق، ص 271.

(3) في العقل، الكتابة والختان، مصدر سابق، ص 124.

هابرماس والمسألة الدينية الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني :

د. علي عبود المحمداوي⁽¹⁾

"إن المنطقة الفاصلة بين الفلسفة والدين هي بالطبع أرض مزروعة بالألغام" هابرماس، "العلم والإيمان".

كيف يمكن أن يستمر حتى يومنا الحاضر: إسقاط أو إزالة ما هو عقلاني في علم اللاهوت، ومحتوياته الجوهرية... دون تدمير معاني المبادئ الدينية أو العقل نفسه؟⁽²⁾.

هذا هو تساؤل هابرماس الذي نضعه إشكالا لمقالنا، أي، كيف يمكن أن ننفي العقلانية عن الدين، ونحن لا نزال بالرغم من مناهجنا النقدية لا نستطيع أن نقبل ما هو ميتافيزيقي لدينا (دينا أو عقليا)؟ ذلك يعني أن التسويغات العقلانية للميتافيزيقا قد تحيل إلى شرعية التسويغ العقلاني للدين، وأن الإزالة لما هو عقلاني في الدين يعني أن جميع المبادئ الدينية ستنهدم. هذا التساؤل والإشكال الأساس الذي يريد هابرماس الطواف في رحاب البحث عن إجابات له. وتلك الإجابات حتما ستجره إلى مقولات الدين والعلمانية، الدين والحداثة، الدين بين المعتقد والإيمان، الدين والأديان الأخرى. وكل ذلك ما سنبحثه في دراستنا هذه.

ومما سبق، يحاول هابرماس أن يظهر الإشكال الملح والمعاصر لوضع الدين في المجتمعات المعاصرة، وما الذي يستوجبه ذلك الحضور والوضع من تأويلات لمقابلاته مع السياسة والثقافة والحالة الاجتماعية. ولأجل ذلك عمد إلى أن يجعل من

(1) مدرس الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق.

(2) Habermas, Jurgen, **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, (Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta), Polity Press, 2002, p. 99.

خطاب الحداثة إطاراً يضمن كل من محتوى الدين والعلم، وتلك هي إشكالية أخرى من كبريات إشكاليات العقل الحديث والمعاصر.

يبدأ هابرماس بتصدير تصوراته عن وضع الدين، فيقرر وجود حالة الأصولية والتجريدية (التي يمكن وسمها بالأرثوذكسية)، وكما هو الحال في الشرق، في الغرب. فاليهود والمسيح والمسلمون يعانون من المتطرفين. ولذلك علينا أن لا نركن لفهمهم لأنهم يقودون إلى حرب حضارات، الحرب التي أصبحت لغتها الصواريخ الحرب العنيفة التي نتجت عنها كبريات الصدمات اليوم، وفي ذلك كله، لا يمكن أن نقول: إن العقل يستطيع أن يقدم حيلاً وحلولاً لتفسير وتغيير هذه السلوكيات، بينما يمكننا أن نعول على التفكير في الأمر.⁽¹⁾ لذلك فنحن لا نقصي الآخر الديني لمجرد اختلافه عن موروثاتنا لأن ما لديه يوازي ما لدى مجتمعاتنا من التعصب والأصولية. وذلك فتح الباب أمام الحديث عن أمرين: الأول، الدين والعلمانية. والثاني الدين والآخر الديني. وبخصوص المحور الأول عن علاقة الدين بمن لا يمنحه سلطة (العلمنة) هنالك تصورين على طرفي نقيض لتصور الحداثة وقطيعتها مع الدين والبردايم القروسطي، وهما⁽²⁾:

- 1- من اعتقد بأن هذه القطيعة هي استبدال لطرق تفكير وأشكال حياة، بأشكال عقلانية وأسمى من سابقتها بكل الأحوال. (وهذا الفريق يمكن أن نسيمه بالعلماني، أو المؤيد لفكرة العلمانية). وهذا الاتجاه يؤول الحداثة بصورة تفاؤلية تجاه التقدم.
- 2- والمنظور الثاني هو لمن اعتقد بأن الحداثة انتزعت ملكية فكرية وبصورة غير شرعية، وبذلك فهي نظرية في الانحطاط، إذ لا أصل أو جذر ديني لها، وهذا هو الاتجاه الديني المتطرف أو المعارض للحداثة.

يعارض هابرماس الاتجاهين، ويرى أنهما يمارسان اللعبة ذاتها وهي محاولة هزيمة الطرف الآخر والانتشار عليه، والرؤية من جانب واحد إلى الآخر⁽³⁾، دونما الوعي بأهمية المرحلة التاريخية واثار كل من الفهمين على الواقع المعاصر. ومن ذلك فعلى خطاب الحداثة، وبكل بساطة، أن لا يقول الدين ضمن البعد الروحي للحياة، فحسب، وتبعده

(1) يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 124-125.

(2) المصدر السابق، ص 126.

(3) المصدر السابق والصفحة.

عن الإدارة السياسية للوسط العمومي: بل هي بحاجة إلى احتضان، على المستوى الفكري، مكانتها في مجتمع متعدد الطوائف. بمعنى آخر، على الدين مواجهة التحدي المعقد لموقعه إزاء الأديان الأخرى دون تغيير جوهره المعتقداتي. وهذا هو ما يطلق هابرماس عليه تسمية "الحالة المعرفية" للدين عند الحدثة⁽¹⁾.

وكان من أبرز ما قدمه هابرماس في بحثه "الدين في المجال العام" هو فكرته الجديدة بالثناء التي يقول فيها أن "التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائماً، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وإذا نظرنا من منظور نظرية الفعل التواصلي الهابرماسية نجد أن هذا القول يوحي بضرورة أن نتبنى وجهة نظر الآخر. ولعله سيكون من غير المعقول أن نتوقع أن يتخلى المتدينون بالمرة عن قناعاتهم الراسخة عند الدخول في المجال العام الذي يصير فيه النقاش العقلاني أساس الحوار. ومثلما يؤكد هابرماس، فإن هذا الطلب الملح لا يمكن طرحه إلا بين أيدي السياسيين الذين يخضعون - ضمن مؤسسات الدولة - إلى الالتزام الذي يقضي عليهم بتوخي الحياد أمام المنظورات العالمية المتصارعة. وقد بذل هابرماس، من خلال معرفته العميقة التي تفتح أفقها الواسع على مكانة الدين الخاصة داخل الجدل السياسي العام، جهداً ملحوظاً في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية"⁽²⁾، وفي المقال نفس، يحاول هابرماس أن يكشف إن العنف الناتج عن الممارسات والتقاليد الأصولية الدينية، إنما يسوغ لدى تلك الجماعات في كونه موجهاً كرد فعل في مقابل ما تسببت به الحضارة الغربية، التي تحس بأنها متفوقة عليه، من جروح والآلام. لذلك نجد عودة للعنف العالمي المضاد على سعي الغرب الحثيث نحو العلمنة⁽³⁾.

Borradori, Giovanna, Philosophy in a time of terror: dialogues with Jurgen Habermas (1) and Jacques Derrida, The university of Chicago Press, 2003, p. 72.

(2) وولن، ريتشارد، "الانعطاف الدينية عند الفيلسوف يورغن هابرماس، هل نعيش في مجتمع مابعد علماني؟"، ترجمة خالدة حامد، <http://www.hekmah.org/portal/>

Habermas, J., "Religion in the Public Sphere", Trans: by Jeremy Gaines, European (3) Journal of Philosophy, Polity, 2006, p 1.

أن يرى الشخص نفسه من خلال عيون الآخرين هو ما أرادته الحداثة من الدين. والشيء الآخر في هذه الحالة هو مواجهة أغلبية الآخرين، من بينها مبادئ الأديان المختلفة والمعرفة العلمية والمؤسسات السياسية. بينما الأصولية هي رفض لكل تلك التحديات، وهي ما وصفه هابرماس بـ "كبت الاختلافات الفكرية الرائعة" والعودة إلى حصريّة المواقف العقائدية لما قبل الحداثة⁽¹⁾. وهذا التصور هو ما أدخلنا إلى المحور الثاني وهو القبول بالمختلف الديني، ومثلت في ذلك ثقافة التسامح والقبول بالتعددية على أساس الأخلاق الكونية يعد هو المخرج الوحيد لمشكلة العنف والإقصاء التي توجه من طرفي الدينين والعلمانيين. وكذلك تبدو الأخلاق أداة لإدماج العمل السياسي بالعقلانية، بواسطة وجود نوع من الاتفاق بين الاليتقي والسياسي في المجال العام، أملاً في أن يكون هذا المجال مكاناً طبيعياً لإنتاج الإجماع بين المواطنين وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل إستعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام⁽²⁾. وعليه تكون الأخلاق محوراً لحل الأزمة بين الأصوليات وفي ممارسة عقلنة الفعل السياسي.

الدين والأديان الأخرى، والدين والدولة:

للخروج من أزمة التطرف الديني، والعلاقة النقيضة للدين بالسياسة أو العكس، يجب الانعطاف بمسار الحلول نحو سن معايير مشتركة وتشكيل حس مشترك يمكن أن يوفر مناخاً تسامحياً من جهة، وشرعياً من جهة أخرى، ويمتزج ذلك "الحس المشترك" بوعي الأشخاص، طالما هم قادرون على اتخاذ مبادرات قادرة على إقتراف أخطاء وعلى تصحيحها، فهو يؤكد بمقابل العلوم، بنية منظور تخضع لمنطقه الخاص. وبموازاة ذلك فإن وعي الاستقلالية هذه بالذات يتفادى المقاربة الطبيعية، ويرر المسافة المتخذة تجاه التقاليد الدينية التي تتغذى بمضامينها المعيارية، ومع ذلك يجب أن يحتذيه شكل الذكاء الخاص بالعلم، لأن هذا الذكاء يدعو إلى التبرير العقلاني. أما بالنسبة إلى

(1) Borradori, Giovanna, *Philosophy in a time of terror*, p. 72.

(2) عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان.. هابرماس نموذجاً، تصدير عبد العزيز العيادي، ط 1، دار نهى، صفاقس - تونس، 2009، ص 109.

الحس المشترك فقد اتخذ مكاناً في صرح شيد على أسس الحق العقلاني، صرح الدولة الدستورية الديمقراطية، كما إن القانون العقلاني المساواتي له أيضاً أصوله الدينية⁽¹⁾ وتتخذ السياسة والقانون مشروعيتها من تقاليد دينية، فما يعبر عنه اليوم بالعقلانية القانونية ما هو إلا نوع من تقاليد تشريعية كانت في الدين أصلاً، وتحولت بما بعد لأن تكون علمانية أو دنيوية، ولذلك فعلى الحس المشترك أن يعمل انطلاقاً من أرضية الفعل الديمقراطي ويهدف إلى تنميته، وذلك يعني أن لنعمل من أجل جماعة إيمانية واحدة بل على شكل من التعدد الصوتي للإيمان والعقيدة، لذلك فعلى العلمانية أن تعمل على كسب وجمع أكثر من رأي والتعامل بنوع من قبول التعدد لمختلف الطوائف الدينية. ولما سبق، يجب على الدول العلمانية أن تأخذ بعين الاعتبار حتى الأصول الدينية لمعاييرها الأخلاقية والعمل على فكرة الفهم المشترك⁽²⁾. ولذلك فإن المحافظة على الحريات الأخلاقية نفسها تتطلب علمنة للسلطة السياسية، لكنها تمنع التعميم السياسي للرؤية العلمانية إلى العالم على الجميع. وذلك يستدعي مرة أخرى مشروع التنوير والذي يلقي بظلاله حتى الآن. وسوف يلقي بها في كل الأزمنة. ويمكن الإفادة منه هنا فقط عبر حوار على مستوى العالم، حوار يتمتع فيه المشاركون فيه بنفس الحق في التصويت. وإلى جانب ذلك سيظهر شيء آخر ألا وهو أن جمال الفكر في تعدده واختلافه، ومضات فكرية من كل أرجاء الكون، من الشرق ومن الغرب⁽³⁾. ذلك كله على أنه عقلانية كونية جديدة تسمح بالاختلاف الديني وعدم التقاطع منه بقدر محاولة عقلنته وحصر حيزه.

ويُفسر ما سبق أن تجاوز الأصولية والواحدية، وتحقيق التعددية الدينية والتسامح الديني، إنما يمر عبر شبكة تواصلية تذاوتية قانونية وسياسية، تقدم نموذج نظام إدارة وتشريع يتعامل مع الفكر الديني على أنه جزء مكون لكثير من شكلانيات المجتمع المعاصر ومنها أسس الشرعنة والأخلاقيات بل والحقوق الطبيعية كالمساواة وغيرها. ومن المحورين السابقين نخلص لنتيجة تعدد مقدمة من جهة أخرى وهي: أن هنالك

(1) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 131.

(2) المصدر السابق، ص 132-133.

(3) كنيب، كيرستن: "المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه"، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

تحول مرحلي وتاريخي من فكرة الدين الأوحـد الذي يريد أن يستبد بإعطاء المعنى للحياة ويمسك بيده زمام المعايير والحساب على ماينتج عن خرقها، وكذلك الدين الذي يرى انه اللاحق والواحد، إلى فكرة الدين الذي عليه أن يعيش في مرحلة مابعد علمانية ويقبل بالتعددية الدينية!

كيف تتحقق الصورة مابعد العلمانية التي تدمج وتتجاوز انفصال المجتمعات الدينية والمجتمعات العلمانية؟ وكيف ستكون صفة الدولة الجديدة، بعلاقتها بالدين كمؤسسة، أو ممارسات طقسية وأخلاقية وعقدية؟ هذه أسئلة مفتاحية للكشف عن رؤية جديدة تتجاوز النموذجين الديني والعلماني معاً.

المجتمع مابعد العلماني:

تشكل الرؤية العقلانية للمجتمع المعاصر، لدى هابرماس، أساس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني، إلى نظرية في المجتمع مابعد العلماني.

أي أن مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقلال تحجيرية وتطرف العلمنة، وما ذلك إلا تمهيداً للتنظير لفكرة التعايش في المجتمع مابعد العلماني.

والمجتمع مابعد العلماني يلتبس إستمرارية الجماعات الدينية في محيط يستمر بعلمنة نفسه، والدور الحضاري الذي يؤديه التشارك والفكر الجمعي الموجه والمتنور بالديمقراطية، وفي هذا الجدل كله يظهر المجتمع مابعد العلماني وكأنه طريق ثالث بين العلم والدين⁽¹⁾.

ويذهب هابرماس إلى أن المراهنة على اختفاء الدين تدريجياً أو أن الدين سينقرض في كل أنحاء العالم في خضم التحديث المتسارع، كل ذلك بدأ يتآكل. فوق كل ذلك، إن ثلاثة ظواهر متطابقة تجتمع لخلق الانطباع عن (ظهور عالمي جديد للدين) الامتداد التبشيري، الراديكالية الأصولية، والتوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة

(1) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 126.

في الكثير من ديانات العالم⁽¹⁾. وعلينا أن نعمل في مقابل ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تحد من الظواهر العنيفة والامتداد الأصولي. وفي مقابل ذلك تقع، هناك، على الدين مهمة كبيرة، عليها أن تكون صنواً للحدثة لا عدواً لها. على الدين بداية أن يقبل ويغير بنويها في آلية تعامله ليتقبل الخارج عن نصه، ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر الديني ثلاث انجازات هي⁽²⁾:

1- يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.

2- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.

3- ولا بد أن يفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لا بد من متابعتها في مراكز المجال العام الديمقراطي. ولأجل ذلك، فإن هابرماس يرى أن حال مابعد العلمانية بقدر ماهي حال تاريخية فإنها تحيل إلى وضع يفرد ويتجاوز تاريخه، إنها تتجاوز التطرف الديني والعلماني، إنها لا تقر بسلطة الدين ولا اللاديني. يصفها هابرماس بقوله: "يصطدم المواطنون، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، ببعضهم البعض من خلال القنوات التي كونوها عبر رؤيتهم للعالم، ويجربون، رغم انهماكهم بالتفاوت الناجم عن الصراع العام بالرأي، تعددية النظرة إلى العالم. فإذا تعلموا التكيف مع هذا الواقع وقد وعوا إمكانية الوقوع في الخطأ، إذا وبدون كسر الرابط الاجتماعي للجماعة السياسية، فإنهم سيميزون ماتعني الأسس العلمانية للقرار، كما هي في الدستور، في إطار مجتمع مابعد علماني"⁽³⁾، إذن هي وضع يتيح الشراكة بين المؤمن وغيره في رحاب فضاء تعددي يقبل الديني مشاركاً في صنع التشريع بطريقة علمانية.

لأجل ذلك كتب هابرماس مكرراً معززا فكرته في إمكانية العيش تحت اطار

(1) هابرماس، يورغن، "مجتمع "ما بعد العلمانية" ماذا يعني ذلك؟" (مداخلة قدمها الفيلسوف الألماني خلال مشاركته في الأيام الدراسية المنظمة من طرف مؤسسة ريسيت للحوار بين الحضارات في اسطنبول من 2 يونيو إلى السادس منه سنة 2008).

<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>

(2) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 127.

(3) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 127.

العلمانية بالنسبة للمتدين، علا خلاف العكس الذي هو غير مكن بطبعه وهو العلمانية تحت مظلة الديني، ذلك يجعل على المواطن المتدين - المؤمن ضرورة قبول الدستور العلماني لاسباب تختزل في منفعة في إطار أشمل من هوياته الضيقة التي لا يمكن ان تجد لها واقعا اليوم بسبب خسارة الدول الدينية لرجالها المؤمنين بها وشرعيتها، ولذلك كله لا يمكن ان يستمر المواطن المتدين في العيش في جماعة منغلقة دينيا ومنعزلا عن عضويته في الدولة القانونية. وقد خسرت تلك القناعات بشرعية الدول الدينية، وامكانية التمسك بها، حصانتها لاجل التوجه الكوني تجاه العقلنة أو التأمل دونما القبول بما هو ليس مشرعن إنسانيا. وهناك سبب اخر في خسارة السلطة الدوغمائية قوتها: لأنها في بنيتها تعد نفسها غير قابلة للخطأ وانها محصنة وممتعة على التغيير ولذلك هي غير قابلة للنقاش والحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها⁽¹⁾. بينما مايلزم لتجاوز ذلك هو خضوع السلطة لتشاوريات غير مقيدة ودائمة تعيد هبة الإنسان وكرامته في امكانية تجديد التشريع وكذلك في فحص مقولاتنا السياسية والاجتماعية والدينية في إطارها.

الإيمان والاعتقاد ومشروع القبول بالآخر:

عن مفهوم الإيمان، وكونه هو المحرك للتفاعل الإنساني، خارجا عن قلبه وجوانيته، نجد أن هابرماس قد أشار فعلا إلى أننا نقيم مفاهيمنا العلمانية على بعد إيماني بالمقابل فمثلا: يشير موقف إيماني ما إلى الطريقة التي نؤمن فيها وليس إلى ما الذي نؤمن به. فليس للأصولية أي شأن مع أي نص محدد أو معتقد ديني، وإنما مع كيفية الإيمان. وأضاف هابرماس "لهذا السبب فإن المجتمعات الحديثة المتعددة المذاهب لا تتواءم إيعازياً سوى مع الإيمان الراسخ بعصمة البشر من العقاب، وهو ما ينطبق على الجميع - سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت أو مسلمين أو يهود أو هندوس أو بوذيين، مؤمنين بالله أم ملحدين". ذلك الإيمان "راسخ" لأنه ينطبق على الطريقة التي بها أي دين يتعامل بها مع الأديان الأخرى ومع عقيدته الخاصة. فالمبدأ الخالص لعصمة البشر من العقاب يمثل الأرضية التي يستند إليها هابرماس بقوة للدفاع عن فكرته عن التسامح. يصف التسامح حجر المبدأ الراسخ للحصانة من العقاب الذي

Habermas, J., "Religion in the Public Sphere", p. 9. (1)

تتطلبه المجتمعات الحديثة متعددة المذاهب⁽¹⁾. لذلك سيقوم هابرماس بالاعتماد على مقولة التسامح باعتبارها محرّكة الإيمان الجديد بقيم التعددية والتعايش السلمي داخل إطار نظام سياسي ديمقراطي يكفل اطر العقلانية في المجتمع مابعد العلمانية بقدر ما يحفظ المعتقدات وخصوصياتها دونما أن تكون معيارا في التشريع أو التعامل مع الآخر. هكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، وإعتماداً على مبدأ التسامح الديني العالمي.

لذلك تبدو "الأصولية" ظاهرة حديثة على وجه التحديد. فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين وممارسته. وبهذا الخصوص، الأصولية ليست عودة بسيطة إلى طريقة للإرتباط بالدين سابقة على الحداثة: إنها استجابة مرعبة تجاه الحداثة ينظر إليها كتهديد أكثر من كونها احتمال للتهديد، كذلك تكشف الهجمات الإرهابية الأخيرة التي تبينت في أحداث الحادي عشر من أيلول 2011 ليس تلك الصور العنيفة فقط، بل لاعتصرية أو عدم انتماء الفعل لمحرركات فهم وتصور راهن، بل إنها أشبه مايحكي قصة من التاريخ الغابر نسبة إلى دوافعه⁽²⁾. فلذلك يصفها بكونها شرخاً أو اختلالاً بين المجتمع والثقافة ويمكن إضافة الزمن، وأقول أن العنف المشرعن بأطر الديمقراطية والمركزية الغربية أصلاً هو الآخر يعاني من شرخ أوسع في بنية العقل الغربي فهو يجمع المتناقضات ويصمت عنها، إنها متناقضات الحقوق والعلمنة من جهة، ومن جهة أخرى مضادة الحروب والتدخلات التي تجعله عقلاً استعماريًا يراد له أن يقصي ويخصي المختلف دينياً وأيدلوجياً، وتلك هي معضلة أخرى يجب أن يتنبه لها هابرماس وان لا تكون النظرة عوراء فقط إلى العالم الإسلامي والعربي بالرغم من قوله أن هنالك أصوليات في الغرب كما الشرق إلا انه لم يتكلم عن الأصولية المشرعنة لنفسها في الدول الغربية، فالسياسات اليوم بعنفها العالمي، الذي لا ينتمي للثقافة التي يحملها، تجعل من العنف المضاد مشرع هو الآخر.

يناقش هابرماس موضوع العلاقة بين الأصولية وبين الإرهاب، بتوسطها العنف الذي يفهمه على انه مرض من أمراض التخاطب والتواصل البشري. يبدأ حلزون العنف على هيئة حلزون للخطاب المشوه الذي يقود عبر الارتباب المتبادل غير المنضبط إلى

(1) Borradori, Giovanna, *Philosophy in a time of terror*, p. 72.

(2) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 124، والمرجع السابق.

انهيار التخاطب والتواصل. على أن الفرق بين العنف في المجتمعات الغربية - سببه عدم المساواة الاجتماعية، التمييز والتهميش - وبين العنف في الثقافات الأخرى، هو إننا نجد في الأخيرة، أولئك الذين أصبحوا معزولين ومنقطعين في البداية عن بعضهم الآخر، عبر التخاطب المشوه منهجياً، فهم لا يعترفون ببعض الآخر كأفراد مشاركين في المجتمع. ولا يفعل الإطار القانوني للعلاقات العالمية شيئاً في طريق فتح قنوات جديدة، لأن مانحتاجه هو تغير في التفكير والعقلية. فمن خلال ما يتم من تحسين ظروف المعيشة، ومن خلال التحرر من الاضطهاد والخوف، يجب بناء الثقة في الممارسات اليومية التخاطبية، وبعدها فقط، يمكن مد تنوير فعال إلى وسائل الإعلام والمدارس والبيوت ويجب أن تفعل هذا بالتأثير على بديهيات ثقافتها الأساسية⁽¹⁾.

ويرى هابرماس، أن علاج اضطراب التواصل المنهجي المؤدي إلى العنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق إعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس، والتي لا يمكن أن تتم في ظل سيادة الخوف والاضطهاد. وتعتمد مثل هذه الصلة على تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية، حيث يجد الأفراد أنفسهم متفاعلين مع بعضهم الآخر، لأنه يستحيل بغياب أي من هذين العاملين، فهم الآخر والتعرف عليه⁽²⁾. ولذلك، فهو يعيد فحص نظرياته مع الأحداث التي تحصل في الواقع، يقول هابرماس: "إنه منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأنا أفسد إذا ما كانت كامل نظيرتي حول النشاط الهادف إلى التفاهم - كما اعمل على بلورتها منذ (نظرية الفعل التواصل) - تغرق في السخافة مقابل أحداث على هذه الدرجة من العنف. بالطبع إننا حتى داخل مجتمعات غنية وهائلة نسبياً كتلك المنتمية إلى منظمة التجارة والتنمية الاقتصادية نواجه نوعاً من العنف البنيوي الذي اعتدنا عليه والقائم على تفاوت اجتماعي مذل وتمييز مهين وإفقار وتهميش. لكن تحديداً وبقدر ما تنطبع علاقاتنا الاجتماعية بالعنف والنشاط الاستراتيجي والتلاعب، فإن علينا عدم تغييب ظاهرتين. فهناك من جهة الممارسات التي تمثل حياتنا مع الآخرين، على المستوى اليومي، والتي تركز على قاعدة مشتركة من القناعات والعناصر التي نعتبرها بديهيات ثقافية، وضمن هذا الإطار، نقوم بتنسيق

(1) جيوفانا بورادوي، "هابرماس ودريدا: الإرهاب وإرث عصر التنوير"، ترجمة زيد العامري الرفاعي، <http://www.iraqiartist.com/iraqiwriter/iraq/3054.htm>

(2) المرجع السابق.

أفعالنا باللجوء، في الوقت نفسه، إلى العاب الكلام العادية، وبمطالبة بعضنا البعض بشرعية نعترف بها ولو بصورة ضمنية - هذا ما يشكل الحيز العام لأسباب صحيحة أو أقل صحة. وهذا ما يفسر من جهة أخرى ظاهرة ثانية وهي أنه عند اضطراب التواصل وعدم تحقق المفاهمة يتحول الأمر إلى مرض، أو عندما تختلط الأمور بالازدواجية أو الخداع، تبرز النزاعات التي قد تؤدي نتائجها المؤلمة إلى حد رفع الأمر أمام الطبيب، أو أمام المحكمة، فحلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل المضطربة التي تقود، عبر حلقة الارتباب المتبادل والمنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرب وما يجب إصلاحه⁽¹⁾.

ويرى هابرماس إن ماسبق من سهولة التواصل الشفاف على الوضع القائم، كما هو، إنما هو "وجهة نظر ركيكة لكن يمكن مطابقتها مع النزاعات المعنية. بالطبع إن الأمور أكثر تعقيداً، لأن الأمم وأشكال الحياة والحضارة، تبقى من البداية متباعدة وتنزع للغربة عن بعضها. فهي لا تلتقي كما يلتقي الأعضاء في نادي أو جماعة أو حزب أو عائلة، والذين لا يتحولون إلى غرباء، إلا إذا فسد التواصل بصورة منتظمة، أضف إليه أن وساطة القانون في العلاقات الدولية والهادفة إلى احتواء العنف، لا تلعب بالمقارنة سوى دوراً ثانوياً... ولا يمكن الوصول إلى انفتاح العقلية إلا عبر تحرير العلاقات والرفع الموضوعي للقلق والضغط، وفي الممارسة اليومية للتواصل يجب مراعاة رأسمال من الثقة، وهذا ضروري كمقدمة من أجل أن تترجم هذه الشروحات العقلانية على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة. كما عليها تضمن مقدمات الثقافة السياسية المعنية... فالمطلوب على الأقل تعويض النتائج الأكثر تدميراً - الإذلال والإفقار التي تغرق فيها مناطق وقارات بأكملها - للفروقات المتأتية من دينامية التنمية الاقتصادية. فخلف ذلك كله لا نجد فقط تمييزاً وإذلالاً وحقاً من قدر سائر الثقافات بل إن ما يخبئه موضوع "صدام الحضارات" هي مصالح بارزة للغرب (كاستمرار التّمون بالموارد النفطية وتأمين مصادر الطاقة)⁽²⁾. لذلك كله ومن أجل تحقيق بيئة واقعية لإمكانية التعامل مع الآخر، فما يوجه ذلك هو تصور هابرماس القاضي بأن "الحدود

(1) هابرماس، يورغن، في مقابلة معه بعنوان: الإرهاب والعنف والتواصل (جيو فانا بورادوي)، الحوار المتمدن - العدد: 755 - 2004/2/25.

(2) المصدر السابق.

بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار، ولذلك فإن إقامة حدود، لا يمكن الاعتماد عليها، لهي مهمة يجب فهمها بمثابة عمل تعاوني يفرض على الفريقين القائمين أن يتقبل كل منهما منظور الفريق الآخر⁽¹⁾، وهذا يعني أن هنالك تشابك وتداخل مستمر في قبال عدم إمكانية فرض الحدود فبين مصدريه الديني للمقولات العلمانية، وحاجة الديني لتحديث مضامينه واستنطاقها والكشف عن عقلانيته، تداخل يجمع الفصل الحاد بمثابة أمر تعجيزي وعاجز عن أي ماينفع. ويمكن فقط أن نتيح مجال لما يمكن تصوره علماني وديني مفصولا ولو على سبيل الانتماء من خلال فضاء يشترك فيه الطرفان. وذلك يسحب معه التصور بان كل الأيديولوجيات -الواحدة والتي مهما ادعت كونيتها عليها أن لاتخضع لمنطق فلسفة الذات والمركزية بينما عليها أن تأخذ من الآخر المختلف للاتفاق سبيلاً للتعاون.

يعتقد هابرماس أن الغرب سيظل فاقداً للمصادقية، ما دام لا يرى في حقوق الإنسان أكثر من تصدير مبادئ السوق الحرة، وما دام يترك الباب مشرعاً داخل بيته لتقسيم للعمل بين الأصولية الدينية والعلمانية الخالصة. وبذلك نرى لماذا يأسف هابرماس لحال الدين، وأيضاً من وجهة نظر علمانية. فليس عالم الأشياء فقط من يمنح الإنسان السعادة ولكن عالم الكلمات أيضاً، الكلمات الخيرة. وذلك إيماناً بان الدين يحمل قيمة مهمة وضرورية للإنسانية، لكن السؤال المطروح هو: هل الأديان فعلاً حامية للصدق؟ وهل يمكن الشعور بالحزن لأنها تعبر عن نفسها في خطاب متعال؟ ليس صحيحاً. لقد كُتب التاريخ الإجرامي للمسيحية، لكن الأديان الأخرى لم يكتب تاريخها حتى الآن. لكن من السهل سقوط الأديان في الأدلجة والأحكام المطلقة، والذي لحظناه مع العصر الوسيط، وذلك هو المشكل الذي تواجهه المجتمعات المعاصرة، والمجتمع الدولي اليوم. وكل الأديان عليها أن تسعى إلى تحقيق انسجام بين الأيديولوجيات والمعتقدات المتنافسة، بشكل تبقى فيه دينية ولا تتحول إلى التنافس فيما بينها على المستوى السياسي. وهو أمر ليس بالمستحيل، فالقيم المختلفة لا تقصي بعضها مثل الحقائق المختلفة، وذلك مايتغيه هابرماس بوساطة التسامح الديني وضرورة وجود أديان متنافسة، لكنها تتحاور ولا تتحارب، يعود بالخير على هذه الأديان. لأنه في ظل أجواء مسالمة يمكن لهذه الأديان التفكير في قضاياها الأساسية ومنها قضية حياة

(1) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 132.

الناس على هذه الأرض والاهتمام أكثر بالتقاليد، فهذا الاهتمام وحده قادر على تحقيق مصالحة بين التقليد والحداثة حسب هابرماس. وتقديم حوافز جديدة لقراءة جديدة للنصوص القديمة، وللقراءة النقدية لقناعاتنا الدينية وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا إذا لم تكن الأديان مضطرة لمواجهة ضغوط خارجية ومضطرة لحماية وجودها، فحينها فقط لن تتكلس لا في اتجاه الداخل ولا في اتجاه الخارج⁽¹⁾. وعلى ذلك فعلى الدولة الديمقراطية المعاصرة أن "تفرض اليوم على الجماعات والعشائر وعلى التجمعات الدينية، ضرورة الاندماج في عالم اليوم: تفرض عليها امتلاك القدرة على التعلم من الدنيوة أو الدهرنة، ... وبالتالي فالعنف الذي كان مقبولا باسم المقاومة، أصبح منبوذاً باسم حقوق الإنسان، مما أدى إلى تجريم العنف بكل أنواعه، من هذه الزاوية يعتبر هابرماس أن الطوائف الدينية تصبح عقلانية كلما تخلت طوعاً عن العنف. وبالتالي، يطالب هابرماس الديانات بالتفكير وفق الأبعاد الثلاثة المتوالية^(*)، إذا ما شاءت الحفاظ على منزلتها الاعتبارية داخل المجتمع المتعدد تعدد الديانات والأحزاب ورؤى العالم والمصالح الاقتصادية"⁽²⁾. هنا يبرز دور الدولة في التشريعات وتأدية مهام الحفاظ على المكتسب العقلاني في العلاقة مع الدين.

يناقش هابرماس في كتابه "الدين والعقلانية" اشتراطات هوركهايمر في الكشف أو الاتفاق أو الضمان لمقول الحقيقة، إذ يفترض هوركهايمر انه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون وجود المطلق (الله)، وبدون وجود قوة فائقة عالمية "و التي عندها تتوقف الحقيقة". وبدون ثبات انطولوجي (وجودي)، يصبح مفهوم الحقيقة عرضة للأحداث الروحانية الداخلية الطارئة للبشر الفانين وحالاتهم المتغيرة؛ وبدونه لم تعد الحقيقة فكرة بل مجرد سلاح في صراع الحياة. يمكن للمعرفة الإنسانية وبما فيها الروحانية، أن تدعي أحقية الحصول على الحقيقة، مثلما يظن هوركهايمر، فقط عندما تحاكم نفسها وفقاً للعلاقات بينها وبين كون تلك العلاقات تظهر في العقل الإلهي وحده. بينما يرى هابرماس إمكانية إيجاد بديل معاصر في العقلانية التواصلية التي تمكننا من استعادة

(1) كنيب، كيرستن، "المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه"، ص 61.
(*) التي ذكرناها سابقاً: 1- حل المشكلات مع الديانات الأخرى، 2- والتوافق مع العلوم، 3- والخضوع لمبادئ الدولة الديمقراطية - التشاورية.

(2) عز العرب لحكيم بناني، حياذ الفلسفة وتعدد القيم، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2008، ص 118-119.

معنى غير المشروط دون اللجوء إلى الميتافيزيقا⁽¹⁾. وذلك هو الفكر مابعد الميتافيزيقي بمنظور هابرماس. وعليه ينبغي البحث في إمكانيات تلك العلائق بين الدين وضده عبر تواصل عقلاني.

وبشأن إمكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلاني ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يضع هابرماس تساؤلات تمثل مساطر قياس واختبار لإمكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط تحكم الحوار وتوضيح قواعده وأأسسه، هي:

1. هل إن العلمانيين قادرين على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟
2. هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأن كثير من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدين علناً؟
3. هل إن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي إنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدين والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العلمانيين أن لا يقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساويين في المجتمع السياسي الهادف للتواصل السليم⁽²⁾.

ويرى هابرماس في التسامح أساس الثقافة الديمقراطية الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينيين والملحدين، بل من واجب العلمانيين أيضاً أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثت الحياة في

Habermas, Jurgen, Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity, (1) p. 103.

Novak, Michael, The end of the secular Age, in: **Religion and the American Future**, (2) Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp .10-11.

يعني ذلك إن هابرماس يستبدل نموذج الدين الأوحد بالفلسفة، لتقديم أخلاقيات ومعايير كلية وعامة، تقوم على مبادئ العقل التواصلي، ويختار هابرماس هذا الانتصار لهذا البديل، لاعتقاده بأن مجتمع الحداثة يرفع دعاوى الصلاحية إلى المستوى التعددي، لا لغرض التعدد بذاته، بل للخلاص من نموذج الذاتية، والانتقال لنموذج التذاوت التواصلي⁽²⁾. نستفيد من هذا التصور "إن الديانات هي المطالبة بإصلاح الذات، أما الفلسفة فقد قامت بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر الحداثة، هذا هو المسوغ الذي يجيز لهابرماس الحديث عن قدرة الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات. حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد"⁽³⁾.

والأخلاق التي ستنتج بعالميتها في المجتمع مابعد العلماني، إنما هي أخلاق عقلانية تسم وجه المجتمع الجديد، وهي بهذا المعنى تمثل بجانبها الآخر أخلاقاً لما بعد المرحلة الدينية⁽⁴⁾، أي أن نموذج مابعد العلمانية يحاول تجاوز النموذج العلماني والنموذج الديني.

يقر هابرماس أنه فضلاً عما للدين من مكانة في طيف الجدل السياسي العام، فإنه يقوم بخطوة واسعة لا غنى عنها باتجاه تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان. ذلك أن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. وبذلك يكون المعيار في تحديد قدرة المنظومات الدينية على أن تجعل وصاياها الأخلاقية محسوسة ومعترفاً بها هو قدرتها على اتخاذ موقف الآخر. فوحدها تلك الديانات (القادرة على أن تضع بين قوسين، أو جانباً، إغواءاتها النرجسية اللاهوتية، أي قناعة كل دين بأنه وحده الذي يقدم طريق الخلاص) يمكن لها أن تكون من اللاعبين المناسبين في عالمنا السياسي

(1) ناثر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي.. من هيجل إلى هابرماس.
<http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm>

(2) ينظر: عز العرب لحكيم بناني، حياد الفلسفة وتعدد القيم، ص 118.

(3) المرجع السابق، ص 120.

(4) Schecter, Darrow, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*,
The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2010, p. 208.

والأخلاقي ما بعد العلماني وسريع التغير⁽¹⁾.

ويعتقد هابرماس أنه عندما ينظر إلى الممارسة الطقسية كظاهرة بدائية، فإن الرمزية الدينية يمكن أن تفهم بصفاتها وسيطا بشكل خاص من التفاعل الحادث بصورة رمزية. وتفيد الممارسة الطقسية لإحداث تشارك بأسلوب تواصلية كتعبير عن إجماع قانوني يخلق واقعا بشكل منتظم، فليس هناك مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى دعم وإعادة تثبيت، في فترات منتظمة، للمشاعر الجماعية الأفكار الجماعية التي كوّنت وحدته وشخصيته. لذلك إن هذه الملاحظة الأخلاقية لا يمكن أن تنجز إلا عن طريق اجتماعات وتجمعات ولقاءات يتوحد فيها الأفراد أحدهما مع الآخر بشكل متماسك، ويؤكدون سويا مشاعرهم المشتركة، لهذا السبب تحدث مراسم لا تختلف عن المراسم الدينية النظامية، سواء في موضوعها، والنتيجة التي تنجم عنها، أو في النشاط المبذول للحصول على النتائج، فهي تمثل طرح نموذجي متكرر لنتيجة الإجماع التي يعاد تجديدها بعد ذلك. فهي استطلاع للأشكال المختلفة لنفس الموضوع، أعني، وجود المقدّس، هذا بالنتيجة الشكل الوحيد الذي تكوّن فيه الخبرات الجماعية (وحدته وشخصيته). ولأن الاتفاق القانوني (المعياري) معبر عنه في فعل تواصلية يقرر ويسند هوية المجموعة، فإن نتيجة الإجماع الناجح تشكل في الوقت نفسه المحتوى الجوهرية له⁽²⁾.

هل يمكننا الاطلاع فلسفياً على النص الديني وفهمه؟ وعلى نحو دقيق، هل نقدر أن نرسم حدوداً للفلسفة، ونتناغم مع الإدراكات أو المعطيات الدينية؟ وهل نحن بمواجهة الخيار: إما بين إلقاء قناع لاهوتي على مواقفنا الفلسفية بغية إدراك أو تمييز وجودنا في التقاليد والمورثات، أو التخلي عن هذه التقاليد الدينية من أجل أن نظل في موقف فلسفي دقيق؟ قد يبدو لنا أن هابرماس اقرب إلى الخيار الثاني، ولكنه في الحقيقة يرفض أصل هذه الثنائية في الاختيارات، ويختار بدلا عنهما موقفا يقع بين الخيارين. فقد لاحظ هابرماس أننا مدينين للتقاليد الدينية، ولا سيما في كثير من مفاهيمنا المعاصرة مثل: الحرية، العدالة، وهي ذات جذور دينية وإن هذه الجذور

(1) ثائر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي من هيجل إلى هابرماس.

<http://www.assuaal.net/essies/essies.90.htm>

Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, V. 2, Life word and System, (2)

Tran: Thomas McCarthy, Beacon press, Boston U.S.A, 1987, p. 53.

لا تزال تغذي فهمنا لهذه المفاهيم⁽¹⁾. ويقول هابرماس: "إن الشرعية القانونية لها أسس أخلاقية، وأن هذه الأخلاقية ضاربة جذورها في المقدّس، وللعادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصف الطقسية. وإن الكثير من العادات تميزت بتحررها من تقييدها لتدل على معنى غير عادي nontrivial لأصول الممارسة الطقسية. ولا يتشكل الدين من نشاطات عبادية وحسب. وفي رأيي إننا نستطيع أن نقبل العادات الدينية فقط إذا سلمنا بوصف التفسير العالمي الديني the religious world-interpretation كرابطة وصل بين الهوية الجماعية والعادات"⁽²⁾. ولذلك فالمنتج الطقسي أو الديني هو مقبول لأسباب عدة، في تصور هابرماس، منها: مصدرية الكثير من المفاهيم السياسية والقانونية المعاصرة، وقيامه على نوع من الإجماع، ولأهميته في عملية الدمج الاجتماعي وتشكيل الهويات.

وعلاوة على الأسباب الآتفة الذكر، فإن الأثر المعاصر للدين ينجز الأثر المكمل لأهمية دوره في المجتمعات المعاصرة (مجتمعات ما بعد العلمانية)، وعن ذلك يقول هابرماس: ((إن الدين يكسب النفوذ ليس فقط على مستوى العالم ولكن كذلك داخل الفضاءات الوطنية العامة، أنا هنا أتحدث عن حقيقة أن الكنائس والمنظمات الدينية تضطلع بشكل متزايد بدور (مجتمعات للتفسير) في المجال العمومي داخل المجتمعات العلمانية. يمكنها أن تصل إلى التأثير على الرأي العام وستفعل بالمساهمة في القضايا الأساسية بصرف النظر عما إذا كانت حججها مقنعة أو قابلة للاعتراض. إن مجتمعاتنا التعددية تشكل مجلس استجابة لمثل تلك التدخلات، لأنها تنقسم بشكل متزايد في صراعات القيم التي تتطلب تقنيا سياسيا. سواء تعلق الأمر بإباحة الإجهاض، أو الموت الرحيم الطوعي، أو القضايا المتعلقة بالأخلاقيات في علم الأحياء في الطب الإنجابي، أو مسائل حماية الحيوانات أو تغيير المناخ، تحول هذه المسائل وأخرى مشابهة لها أصبحت مهمة الحل لدرجة أنه لا يمكن تسويتها منذ البداية، بأي حال من الأحوال، فأني فريق يمكن أن يستند على البديهيات الأخلاقية الأكثر إقناعا لديه⁽³⁾. ولذلك سيكون

Eric Bain-Selbo, "Religion and Rationality", *Journal for Cultural and Religious Theory*, Lebanon Valley College, 5.1, 2003, p. 142.

Habermas, *The Theory of Communicative Action*, V.2, p. 56. (2)

(3) هابرماس، يورغن، "مجتمع" ما بعد العلمانية "ماذا يعني ذلك؟".

<http://www.resetdoc.org/story/00000001016>

البعد النقاشي والحجاجي هو الفيصل مع أثر البعد الديني الذي يطبع الواقع المعاصر لمجتمعاتنا.

ويشخص هابرماس، في خطابه عن الدين وعلاقته بالعلمانية، ملاحظتين: الأولى، الذعر الذي خلفته عمليات الحادي عشر من سبتمبر من جهة، والثانية، مشكلة نتائج التسطيح الثقافي في زمن انتشار وسائل الإعلام، والذي بدأ خصوصاً بظهور التلفزيون، فلم تكن الثقافة النقدية في الماضي لتنحط إلى مثل هذه الثروة العاطفية وهذه السفاهة المنفلتة التي نشهدها اليوم. وفي مثل هذه الوضعية، يرى هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العلمانية تبرز الحاجة إلى الإرث الديني: إن العلمانية التي لا تتدمر، تتحقق كترجمة للخطاب الديني وتحوله إلى لغة دنيوية⁽¹⁾.

والمهمة المرحلية للدين - وبناءً على دوره في التأسيس، والأثر في المجتمع - يجب أن تتجلى في متابعة الممارسة النقدية التي حققها الدين في علاقته مع الموروث الميثولوجي السابق عليه، وكما يقول هابرماس: "إن العمل الذي حققه الدين على الأسطورة، يقوم المجتمع مابعد العلماني بمتابعته على الدين نفسه"⁽²⁾، فالأسطورة رُفضت لخرافيتها، وابتعادها عن المعقولة من طرف المؤمنين أو الدين عموماً، واليوم فالمجتمع المعاصر - المجتمع مابعد العلماني، عليه أن يتوجه للدين [بأداة الفلسفة]، ليتفحص مقولاته والبعد الخرافي والأسطوري، لكشفه ونقده، لتحقيق مقبولة معيارية عامة، قائمة على التعددية الدينية كما سبق، والتعددية الثقافية.

وبذلك فهو لا يعول على الفهم الديني الدارج بأنه مجموعة العقائد المغلقة أو ما دار بفلكها. إن المسألة الأساسية تكمن في محاولة هابرماس إخضاع الجانب القلبي للإيمان إلى نقاش عقلاني، بالرغم من انه ينفي إمكانية تحصيل إجماع عقلاني في قضايا الدين والإيمان، إلا أنه يعول على وجود فئة ثالثة وهي الفئة الديمقراطية

(1) كنيب، كيرستن، "المسألة الدينية لدى هابرماس.. جمال الفكر في تعدده واختلافه"، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، السنة 49، 2010، ص 61.

(2) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 137.

التي تستطيع أن تتبوأ لها موقعا منعزلا عن فوضى المذهبية أو الأيديولوجية⁽¹⁾، ولقيام ذلك ينبغي على الديانات أن تتخلى عن ادعاءاتها في إنها تحمل وتعطي معنى كامل للحياة ولا سيما داخل المجتمعات المتعددة، وبذلك فهي مدعوة لإعادة تنظيم وترتيب وإعادة بناء معتقداتها وتصوراتها الدينية وفق منظور الإنصاف السياسي والاجتماعي والثقافي⁽²⁾. وبذلك تصبح آلية التسامح هي القادرة على تحقيق تلك الانعطافة مع الأخذ بعين الاعتبار فكرة أصل التغيير في المعتقد الديني علاقته بالمجتمع.

إن وظيفة الدين، كما يرى هابرماس، أصبحت تعمل على تحويله إلى مصدر للتكامل الذاتي بدلاً من قيامه بتقديم وصف مفروض للعالم الخارجي وبذلك فهو خطوة نحو التكامل الاجتماعي، وبذلك فالدين يقوم بتسهيل مهمة التواصل المثالي والبحث عن التحرر فالتواصل المفضل دينياً يجبر الناس على الوعي بالمعانة من فقد إنسانيتهم وبذلك اللجوء إلى حلول خارج نطاق العلوم الاجتماعية أو الإمبريقية، وذلك هو حيز الدين⁽³⁾. وذلك التكامل يفيد في فهم معنى الدين بروح عصرية تهدف إلى قبول التعددية لأن هدفه الاندماج، والاعتماد على منعطف جديد غير متطرف يمثله الفهم العقلاني التواصل بديلاً عن التطرف العلموي ويهدف إلى نوع من قبول التعددية الإيمانية والثقافية.

إذ إن الاعتراف بالتعدد الثقافي عند هابرماس "هو من نتائج الإقرار بتعدد العقل والعقلانيات، والتخلي عن الإيمان التقليدي بعقل الحداثة الواحد، وحدانية كلية وشمولية، ... لذلك، فمهما تعددت الثقافات واختلفت وتنازعت، لا بد من البحث عن قاسم مشترك، من رصيد عام يكون مدعوماً بعقلانية راسخة، وديمقراطية ممكنة، ومواطنة متعددة يكون محورها الحوار والتشاور بين الثقافات المختلفة. فإذا كان لكل جماعة ثقافية، الحرية في التمتع بالولوج إلى مواردها الثقافية الخاصة بها، ولها الحق في التثبيت برؤيتها للكون وبحريتها في ممارسة حياتها، فإن هذا الحق لن يكون مشروعاً سوى بالإنضباط لمساطر التشاور الديمقراطي، والانخراط في مسلسل الحداثة، قصد الوصول إلى تراص مبني على حلول وسطى بين الجماعات الثقافية، حلول تأخذ بعين

(1) عز العرب لحكيم بناني، "حياد الفلسفة وتعدد القيم"، ص 121-122.

(2) المرجع السابق، ص 122.

(3) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، (مجموعة مترجمين)، ص 96-97.

الاعتبار مطالب الأفراد وشبكات تواصلهم وحقهم في تأويل ذخائرهم الثقافية وتجديدها بما يلبي متطلبات الحداثة"⁽¹⁾. ويمكن للدين أن يقوم بممارستين: أولاً: تأسيسه لبعد كوني تعددي ثقافي، وثانياً: إجابة على كيفية ضمان خصوصية الجماعات الدينية في إطار رعاية النظام الديمقراطي وقوانين المساواة، دون المس بالحقوق الأساسية للأفراد، وبذلك تشكل أطروحة الديمقراطية التشاورية الضمان الأساس لمراعاة مطالب التعدد الثقافي والديني في محاولة للجمع بين الحداثة والحفاظ على الهوية⁽²⁾.

لكن هل تستطيع دولة الحق الهابرماسية بتشاوريته، وإيمانها بالتعدد الآنف، أن تشرعن صفتها الديمقراطية، كنموذج بديل يفرض نفسه فرضاً، لأسباب تاريخية وإنسانية عامة؟ وهل تستطيع هذه الأخلاقية الجديدة بتعديتها أن تتيح إمكانية تحقيق النموذج الديمقراطي التشاوري والقانوني؟

الحقيقة أن واقع نظرية هابرماس "تحت بند أخلاق التعددية لا يدمر الرابطة الجوهرية بين الديمقراطية والحقوق، حتى ولو كان من الصحيح انه ينقص بشكل كبير من تشكيلة الإمكانيات التي يمكن للمتشاركين القانونيين من أجلها أن يُعتبروا، في آن معاً، صانعين للحق ومستهدفين به. وبالفعل، فإنه بقدر ما يتم استبعاد تفضيل من الطراز الأول لشخص ما، كلياً أو الحد منه من خلال النزعة الإجرائية التعددية، يصبح من الصعب النظر إلى هذا الشخص كصانع لقانون قسري وخاضع له. لكن هذه الملاحظة لا تخفف من قوة الواقعة العكسية الاستدلالية، ومن الممكن، في الواقع، حتى أن تزيد منها. فتركيزها على الذين هُمشوا أو أُستبعدوا، يمكن للنظرية الاستدلالية، في آن معاً، أن تشير إلى حدود التعددية، وبالتالي إلى الحاجة إلى أن يكون المرء مدرجاً بقدر أكبر، وبالإجمال، فإذا أعدنا موضوعة نظرية هابرماس الاستدلالية ونموذجه الإجرائي للحق ضمن إطار تعددي صريح، فإنهما سيصبحان أدوات مفهومية غنية وقوية من أجل تقويم العلاقات القانونية المعاصرة"⁽³⁾. في الدين وحوله، ما الذي يمكن أن يخضع للمناقشات العمومية والمحاججات العقلانية؟ ذلك السؤال الذي برز كإشكال في ذهن

(1) محمد المصباحي، "مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية مابعد الحداثيّة عند هابرماس"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص 136-137.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص 128.

(3) روزنفيلد، ميشيل، "الحق والديمقراطية (كتاب لهابرماس).." مؤلف مرجعي، "مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6، ص 1390.

هابرماس، ولذلك يحاول أن يوجهه على الدين نفسه وليس للفلسفة، يبحث عن إجابات تمكنه من الحضور، لأن الفلسفة بنفسها يجب أن لا تكون متحيزة لمذهب أو عقيدة، ولأنها تعمل على تنمية وعياً مبنياً على الحرية المتبادلة، لذلك هابرماس لا يلجأ في مساءلته إلى الإيمان بوصفه معتقداً، بل بوصفه النية القلبية أو الإخلاص، ومن ذلك يحاول أن يحيل هذه الموضوعات إلى الفحص العقلي، بالرغم من أننا نعلم أنه من المتعذر أن يتم تحصيل إجماع عقلاني حول قضايا الإيمان والدين⁽¹⁾. وبذلك على الممارسة الدينية أن تعتمد على نتائج القبول بالتعددية، وانجازاً للمشروع برمته نجد هابرماس يدعو إلى إعطاء منزلة جديدة للدين، بحيث يصبح مجتمع العلمانية أقرب إلى الظاهرة المركبة التي تفترض وجود طرفين هما العلماني والديني. وتكون مابعد العلمانية بذلك مساراً تكاملياً بين الطرفين، بل يعتقد هابرماس أن من مصلحة الدولة الدستورية الحديثة مراعاة كل المصادر أو الينابيع الثقافية التي يتغذى منها التضامن بين الناس وينمي وعيهم بالقيم. ولذا فإن المؤمنين والعلمانيين في الدولة الدستورية الحديثة ينبغي عليهم التعامل باحترام متبادل. أما الأساس الفلسفي لتلك العلاقة، فهو مبدأ عدم التوافق بين العلم والإيمان كأحد مبادئ الدولة العلمانية. ولكن هذا المبدأ لا يجد له ترجمة معقولة حسب هابرماس إلا عندما يتم الاعتراف للقناعات الدينية بمنزلة إبستمية مختلفة، والكف عن نعتها باللاعقلانية⁽²⁾. وهنا إشارة واضحة لوجوب قبول التعددية من طرفي المعادلة: الدين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسية والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية على الشكل الآتي:

- 1- إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعددية والإنجاز العلمي.
- 2- إمكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لإمكانات وفاعليات المجتمعات مابعد العلمانية المتعددة، باسم الديمقراطية.
- 3- إصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي، بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

يصبو هابرماس من وراء تعميق العلاقة واللقاء بين العلمانية والدين "في فضاء العقل الثقافي المتواصل والمتسامح وشبه المحايد، أن يحض الدين بان يلعب دوراً

(1) عز العرب لحكيم بناني، "حياد الفلسفة وتعدد القيم"، ص 121.

(2) محمد المهدي، "حقيقة مجتمع ما بعد العلمنة عند هابرماس" <http://www.alawan.org>.

أكبر في علمنة الدولة، بعد أن يكون قد قام بتحديث ذاته وموارده من تلقاء نفسه في غمرة التحديث الجارف الذي تقوم به الحداثة إزاء نفسها، كما كان يرنو من وراء هذا اللقاء إلى أن يحث العلمانية بأن تلعب دوراً أكبر في ترجمة العناصر العقلانية الموجودة بالقوة في داخل الدين نفسه إلى اللغة العلمانية"⁽¹⁾، فالمهمة ليس دينية فقط وإنما توجد تكاليف أخرى منطوية بالعلمانية وهي إمكانية استخراج واستنطاق وقبول المكنون العقلاني في الأديان.

الدين مشوهاً للتواصل أو متعذراً عليه؛

إن الدين بمعناه العقائدي أو غير القابل للجدال الفلسفي، هو سببا من أسباب تشويه التواصل السليم، وذلك لأنه لا يرضا بالآخر وحججه، ذلك لأن محاججات المتدينين المغلقين تتخذ من العاطفة والانكفاء على الذات الدوغمائية مرجعاً لها في تحديد الحقائق ومنهجية الحوار وغاياته التي قد تخالف الآخر أكثر مما تتفق معه. وذلك ما ألمحنا له مع فكرة الأصولية. لكن هنا أحاول أن أتساءل عن مدى معالجة الجانب الآخر من الدين واللامعقول أو اللاقبول للآخر في ميدان التواصل.

فهناك خطر عقائدي ديني قد يسبب مشاكل وخطورة لعملية التواصل الفعالة داخل الحيز السياسي، ويتمثل الخطر هنا في أن ما يشجع عليه الدين من سلبية اجتماعية ينتهك حاجة الديمقراطية إلى مواطنين فاعلين ومشاركين، في التواصل الذي يهدفه هابرماس، خاصة أن قصة "السقوط أو النزول" (لآدم من جنة عدن) تصوّر التاريخ الديني كقصة للانحدار وتدهور وذلك لا ينتج أي خير جوهري⁽²⁾. لأن الكفر الديني بهذه الصورة يقودنا إلى تصور الحياة بمجملها بصورة جدل الخطيئة والتكفير عنها!!

إن اللاهوتيين الذين يستخدمون اللغة الدينية فقط لما لها من قوة عاطفية أكثر مما يستخدمونها لغرض نقاشي أو حجاجي، إنما يحاولون أن يشوهوا التواصل، ولذلك فعلى الفيلسوف المشاركة في المناقشة من أجل تحويل الخطاب الديني إلى دعاوى حقيقة تحاول الحصول على الشرعية عن طريق الجماعة التواصلية والحجاج فيها،

(1) محمد المصباحي، "مفارقات التعدد الثقافي بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية ما بعد الحداثية عند هابرماس"، ص 139.

(2) Novak, Michael, "The end of the secular Age", in Religion and the American Future, p. 10.

وذلك في حقيقة الأمر هو جز مما يتصوره هابرماس كبرنامج لإلحاد منهجي، وهو يعبر عن إخضاع الدعاوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية لقواعد الفعل التواصلية من أجل المشروعية، وإن أي فلسفة أو لاهوت لا يخضع لمثل هذه القواعد فإنه يفقد جدتيه الفلسفية⁽¹⁾.

إلا أن للدين، وكما بينا سلفاً، دوراً مهماً يؤديه، بما يمتلكه من ذخيرة للتعالي: فهو يحول بين أفراد المجتمعات العلمانية الحديثة وبين أن تطغى عليهم متطلبات الحياة المهنية والنجاح الدنيوي التي تتسم بالشمول. وبذلك يمكن للقيم الدينية (قيم المحبة والتضامن والتقوى) أن تقف قبالة قيم التنافس والكسب والتلاعب الشاملة والمسيطر، فتشجّع البشر على التعامل بعضهم مع بعضهم الآخر بوصفهم غايات وليس بوصفهم مجرد وسائل⁽²⁾.

يقول هابرماس: "إذا كان البرنامج التاريخي يتمثل في التقليل أو الإلغاء أو الحيلولة دون المعاناة التي تعيشها المخلوقات الحساسة وإذا كانت الخبرة التاريخية تعلمنا أنه في أعقاب ما يبلغه التقدم تنتج كارثة الاستهلاك، لأن هناك أسساً لافتراض أن توازن ما يمكن أن يدوم يظل سليماً فقط - إذا ما بذلنا أقصى جهدنا من أجل التقدم الممكن - وربما هذه الافتراضات التي لا تعطي في الحقيقة الثقة بالممارسة التي كانت يقينياتها قد أزيحت جانباً (الفكر الميتافيزيقي) ومع ذلك فإنها تظل تطرح نوعاً من الأمل"⁽³⁾.

وعلى ماسبق فإن إقصاء الدين، يبقى موضوعاً إشكالياً، كما يتصوره هابرماس، لأسباب الحاجة إلى التضامن والتكامل الاجتماعي والأصل الديني لمفاهيمنا العلمانية المعاصرة، لفكرة أساسية يتمسك بها هابرماس هي إمكانية استنتاج المعقول في الديني، دونما دليلاً كافياً حسب منظومة الفعل التواصلية. كما لا يمكن أن نحكيه دونما أطر علمانية ترعى التواصل والتعدد والعقلنة وتلك هي مهام السلطة في المجتمع مابعد العلماني.

(1) Eric Bain-Selbo, "Religion and Rationality", p. 142.

(2) ثائر ديب، الدين والعلمانية في الفكر الغربي من هيغل إلى هابرماس.
http://www.maaber.org/issue_april06/perennial_ethics1.htm

(3) نقلاً عن: Eric Bain-Selbo: Religion and Rationality, p. 143.

رورتي، أمريكا ومعضلة الدين

محمد جديدي⁽¹⁾

من وجهة نظرنا، لا اعتراض على الدين بقدر ما يكون خاصاً - بقدر ما لا تسعى المؤسسات الإكليروسية إلى حشد المعتقدين خلف اقتراحات سياسية وبقدر ما يتفق المؤمن والملحد على اتباع سياسة للعيش وترك الآخر يعيش⁽²⁾.

تمهيد:

لم تعرف منطقة من العالم توترا وتصادما مع الدين في كثير من الحالات مثلما حدث الغرب، إذا ما سلمنا بتقسيم العالم إلى شرق وغرب. وإذا كان من الصحيح نسبيا ومثلما يُشاع أن الغرب مادي بينما الشرق أكثر روحانية، الشيء الذي يدفعنا أيضا إلى استنتاج علاقة منسجمة إلى حد ما مع الدين في الجزء الشرقي من العالم في حين أن الجزء الغربي منه اتسمت صلته بالدين بتذبذب يغلب عليه الصراع وهو ما بدا جليا في تبني العلمانية لأول مرة في هذه المنطقة من الكرة الأرضية دون غيرها من المناطق. إن من يتصفح محطات هذه العلاقة سيرى أن قبول الغرب للدين المسيحي كديانة رسمية في القرن الثالث للميلاد لم يكن أمرا يسيرا. ففي جذور الغرب الحضارية اليونانية والرومانية نلمح عدم قبول الديانة الجديدة بمقاومتها بفكر وثني سخر حتى من رُسُلها غير أنها تغلغلت وتوطنت أرض أوروبا حتى سيطرت على مناحي الحياة وأضحت المسيحية لا سيما في العصر الوسيط صاحبة السيادة وكل شيء تابع لقولها الفصل إلى حد أن الحرب أو ما عُرف بالحروب الصليبية كانت تشن باسم الدين^(*).

(1) أستاذ الفلسفة في جامعة قسنطينة - الجزائر.

(2) Santiago Zabala (edited), The future of Religion, R. Rorty & G. Vattimo, p. 46.

(*) حتى حروب أمريكا لا يخلو الدين واقعا من شغل هام من استراتيجيتها على الرغم من عدم إبراز الوجه الديني وهو مُقنَّع ومُبطن أحيانا وأخرى يعلن عن نفسه في هفوات السياسيين كما حدث في حرب أمريكا على أفغانستان والعراق.

في العصر الوسيط لم يفلت من قبضة الكنيسة شيء فلا الفلسفة ولا العلم ولا الفن ولا السياسة - كان بإمكانها معارضة أو إبداء رأي مخالف لما تقره المسيحية. هذه الوضعية أفضت كما هو معروف إلى حالة عداء مقنع بداية ثم صريح في عصر النهضة وما تلاه وإلى محاولات عديدة في التخلص من ربة الكنيسة، وقد بدأ ذلك من داخل الدين نفسه بمحاولات إصلاحية ثم تبعها انتقادات وتنظيرات يوطوبية وتجارب سياسية حالمة بالحرية والمساواة والتضامن والبحث عن الخلاص خارج مجال الدين.

من بين هذه المحاولات ما أفرزته الثورات الثلاث في العصر الحديث وخاصة الفرنسية، الإنجليزية والأمريكية، التي نصت على أهمية فصل السلطتين الزمنية والروحية وأعطت بذلك نموذجا يحتذى في البناءات الاجتماعية والأنظمة السياسية وحتى وإن أثارت هذه المساعي جدلا واسعا في أوساط النخب المثقفة وعرفت تأرجحا بين التنظير والتطبيق لدى السياسيين - ولا تزال تعرف إلى اليوم نفس التردد والتباين - فإنها تبقى في منظورنا محاولة جادة لإيجاد حل لمعضلة علاقة الإنسان بالدين في الغرب وبشكل خاص في أمريكا.

الدين الدلالة والتجربة؛

يأخذ الدين عدة دلالات وأبعاد يتداخل فيها المقدس مع الدنيوي، الاجتماعي بالفرد، المطلق والمتعالي، التاريخي والحربي، السياسي والنفسي، الجمالي والأخلاقي، الفلسفي والتربوي وتمتزج هذه الأبعاد مع أخرى خاصة إذا تعلق الأمر بالدين كظاهرة تاريخية وخبرات وتجارب كرست طقوسا وممارسات فردية وجماعية حيث يغدو الدين فكرة وأسطورة فلسفة وتجربة روحية زاخرة بالرموز والمعاني وذاكرة لأجيال عديدة ومتباعدة.

غير أن هذه المعاني والرموز عرفت خلال حقبة التاريخ البشري تذبذبا في تبجيل الدين أو إزاحته وارتباكاً بين تكريسه كعامل لحمة أفراد مجتمع أو اعتباره عنصر تشتت وتناحر. بين تأرجح في تنظيم اجتماعي للدين نظريا وعمليا وبين تحييده كسلوك وانسجام لوحدة الفرد. ولعل السؤال الذي ينتظر طرحا وإجابة في هذا المقام هل يستطيع الإنسان العيش من دون دين أو بتعبير آخر هل يمكنه تجاوز الدين؟ وإذا كان ذلك ممكنا فهل يصح التمييز بين الدين والألوهية بحيث تكون كل ألوهية دينية لكن

كل ديانة ليست مؤلهة⁽¹⁾. وقبل ذلك ما الدين؟ لعله من المناسب أن نلجأ إلى أحد السوسيولوجيين الهامين في بداية القرن العشرين والذين اهتموا بدراسة الظاهرة الدينية ألا وهو إميل دوركايم^(*) Emile Durkheim ملتمسين عنده تعريفاً للدين حيث ورد عنده في الأشكال (الصور) الأولية للحياة الدينية أن الدين "نظام متين من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي المفارقة والمحظورة، هذه المعتقدات والممارسات تضم في جماعة أخلاقية واحدة، تسمى كنيسة، كل أولئك الذين يتسبون إليها"⁽²⁾.

يبدو أن دوركايم أخذ بعين الاعتبار عنصرين هامين هما القداسة والجماعة قد نجدهما في ديانات كالمتسيحية أو الإسلام بشكل بارز.

بيد أن هذا التعريف وإن قدم صورة اجتماعية أو أنثولوجية عن محتوى الدين إلا أنه يبقى بعيداً عن تضمين أبعاد تيولوجية أو ميتافيزيقية، لذا يقترح أندريه كونت سبونفيل في مؤلفه روح الإلحاد: مقدمة لروحانية من دون إله تعريفاً يوسع من طرح دوركايم ويشمل البعدين اللاهوتي والميتافيزيقي ويقول:⁽³⁾

"J'appelle "religion" tout ensemble organisé de croyances et de rites portant sur des choses sacrées, surnaturelles ou transcendantes (c'est le sens large du mot), et spécialement sur un ou plusieurs dieux (c'est le sens restreint), croyances et rites qui unissent en une même communauté morale ou spirituelle ceux qui s'y reconnaissent ou les pratiquent".

André Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu, (1) Editions Albin Michel, Paris, 2006, p. 15.

(*) خص دوركايم - كغيره من علماء الاجتماع - الدين بمجموعة دراسات وأبحاث منها: حول تعريف الظواهر الدينية De la définition des phénomènes religieux (1897-1898 م)، دروس حول أصول الحياة الدينية Cours sur les origines de la vie religieuse (1907 م)، جدل حول الأساس الديني أو اللائكي المعطى للأخلاق. Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (1909 م)، الصور الأولية للحياة الدينية. النظام الطوطمي في أستراليا (1912 م)، المشكلة الدينية وثنائية الطبيعة البشرية Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (1913 م)، مستقبل الدين L'avenir de la religion (1914 م).

(2) Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Livre I. Questions préliminaires, Paris, PUF, 1968, p.52.

(3) Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu, p. 16.

يظهر فيما قدمه سبونفيل أن الدين قد يبدو تارة مظهراً اجتماعياً طقوسياً خالياً من كل تصور ميتافيزيقي كما قد يبرز في صورة أخلاقية وحكمة عملية لا تمت بصله إلى عنصر لاهوتي وقد يكون بعده الميتافيزيقي المتعالي هو محتواه وسمته الأساسية. ومن هذه الزاوية في تباين معالم الدين يمكن الحديث عن روحانية خارج المجال الديني أو داخله وهذه الفكرة نعثر عليها لدى رورتي حينما ينظر إلى أن العلم الحديث لا يسعفنا في التدليل على وجود الله كما ذهب البعض إلى ذلك بل إنه لا يمكن أن دليلاً في صالح المؤلهين *théistes* أو الملحدين *athéistes* يقول رورتي: "إنني أتفق مع هيوم وكانط بأن مفهوم البداهة الإمبريقية لا دخل له في الحديث عن الله، فهذه النقطة تتماشى على السواء ضد الإلحاد وضد الإيمان"⁽¹⁾. لكن ومن زاوية أخرى يعترف رورتي ضمن رؤيته اللاماهوية الناشئة في خضم الأعمال الفلسفية المقدمة في نصوص دريدا *J. Derrida (Margins of Philosophy)* وفان فراسن *Bas Van Fraassen (The Empirical Stance)* وهي طبعاً النصوص التي تموقعت على تخوم أعمال الفلاسفة: هيدغر *(Being and Time)*، فتغنشتاين *(أبحاث فلسفية Philosophical Investigations)* وديوي *(إعادة بناء الفلسفة Reconstruction in Philosophy)* أنها حاربت نزعة الفصل بين المظهر والحقيقة، بين الضروري والعارض وهي التقابلات أو الثنائيات التي كرستها الفلسفة اليونانية. فمن نتيجة هذه النصوص يرى رورتي أنها خفضت من حدة التوتر بين العلم والتولوجيا وأنها تبعا لمذهب هيغل حول اجتماعية العقل وكذا العقل التواصلية لدى هابرماس وأنها أضعفت الفكرة القائلة بأن الاعتقادات العلمية قد شكلت بكيفية علمية بينما الاعتقادات الدينية ليست كذلك⁽²⁾.

رورتي ومعضلة الدين في التجربة الأمريكية؛

ليس من السهل الإمساك بموقف ريتشارد من مسألة الدين بل إن الملمس لإدراك موقفه سيقف على مواقف وليس موقفاً واحداً. ينبع هذا "الغموض" من الخلفية التي عالج بها موضوع الدين فهو تارة ينهل من السياسة والتاريخ وتارة أخرى يبني موقفه

Santiago Zabala (Edited), *The future of religion*/Richard Rorty and Gianni Vattimo, (1) Columbia University Press, New York, 2005, p. 33.

Ibid, p. 30. (2)

على أساس فلسفي. فهو من جهة يعلن صراحة إلحاده وارتياحه إزاء الإيمان مثل كثير من نخبة ومثقفي الغرب المعاصرين وينفي مع أي دور للدين بل لا يريد أن يكون له هذا الدور أو الدعوة إلى عدم إعطائه أي دور كما كان له اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا أو غيره لكنه من جهة أخرى يقر بدور هام لعبه الدين في أحداث تاريخية مرت بها الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية وكان فيها للدين تأثير بارز في توجيه تلك الأحداث كما هو الشأن بالنسبة لدور الكنائس في تأجيج حركة السود في مطالبتهم بالحقوق المدنية.

وفي الوقت الذي يعترف فيه للدين بممارسة أثره على واقع الناس لا يجد حرجا من التأكيد على أن أمريكا لا يمكنها فعل شيء يذكر بالنسبة لدمقرطة البلدان العربية وهو يتأسف على وضعها الراهن الذي يشغل حيزه الكبير الدين. رورتي أيضا ومن منطلق الخوف على الحرية والفردانية التي يجلبها النظام الليبرالي - وهو النظام المحبب إلى وجدانه وعقله كثيرا- لا يرغب في تمديد دور الدين وتوسيعه إلى الفضاء العام إنما يضع حدودا له في إطار ما يسمى حياد الدين أو خصوصته.

حينما يتساءل رورتي عن التدين في الغرب أو ما المقصود بأن يكون المرء متدينا؟ يرى أن معنى ذلك "في الغرب الحديث لا يمت بصلة كبيرة إلى تفسير بعض الظواهر الملحوظة⁽¹⁾ وهو ما يجعلنا من جديد أمام التفسير العقلاني للأشياء والتفسير اللاعقلاني لها.

لئن كان واضحا من ناحية فلسفية أنه يتبنى طرحا يتماهى مع رؤيته البراغماتية غير أن استناده إلى الوقائع التاريخية التي يستشهد بها تجعله يتردد بخصوص ثبات موقفه الفلسفي. قد يبدو هذا مبررا بحكم نبذه للتسوية والحجاج الفلسفي الذي لا يأبه به كثيرا فيلسوف البراغماتية الجديدة وهو لا يرى فائدة ترجى في أية محاولة للبرهنة على موقف فلسفي باتباع الطرائق التقليدية للفلاسفة لذا تراه يستعين بالأحداث التي شكلت البناء الاجتماعي للتاريخ وخاصة الأمريكي منه وهو ما ينسجم مع نظريته اللاماهوية والعارضية والتاريخانية.

قدر أمريكا ألا تكون أمريكا إلا بفرض مشكلتها مع الدين أو تبنيه. لقد هاجر رواد الأوربيين الحالمين بأرض تضمن لهم حرية المعتقد وعدم إجبارهم على معتقد غير

Ibid, p. 33. (1)

الذي يرضون وكان جيل المستوطنين الأوائل من البيوريتان المتشدددين الداعين إلى التمسك بتقاليدهم الدينية كما كان للطوائف الأخرى على قلتها وجود وحضور من قبيل المورمون واليهود وأصحاب الديانات الطبيعية بل وحتى الملحدين.

مشكلة المجتمع الأمريكي، مجتمع جيفرسون وديوي ورورتي، وهو المجتمع الذي جذّر في دستوره وفلسفاته الفصل بين الديني والدنيوي. هي كذلك مشكلة المجتمع الذي حسم في مسألة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية وإعطاء الأولوية للسياسة على حساب الكنيسة وفض مسألة تداخل الفضائين العام والخاص.

المعضلة الدينية مع رورتي ومن زاويته البراغماتية أخذت حيزاً معتبراً منذ أن عرفت البراغماتية المسماة جديدة Néo pragmatisme وثبة مع ما بعثه فيها الفيلسوف من روح وحيوية ضاعفت من انتشارها ما صادفته أفكاره من انتقادات وجدالات ومنها ما تعلق بمسألة الدين تنوعت وتعددت حولها المقاربات والدراسات في الثلاثين سنة الأخيرة بالموازاة مع تزايد النقاشات حول معضلات الأخلاق الحيوية والعدالة والديمقراطية ومجتمع المعرفة وهي المواضيع التي لا يمكن فصلها عن الدين غير أن المقاربات المقدمة أرادت تجنب انزلاقات ومخاطر الطروحات ذات الأسس والأبعاد الدينية ومنها الدغماطيقية dogmatisme والماهوية essentialisme والأصولية fondamentalisme وهذا ما حملته دراسات من قبيل ما قدمه س. كارتر S. Carter، ج. ستوت J. Stout، و. برودفوت W. Proudfoot ورورتي في ثنايا بعض مؤلفاته أو مقالاته وحواراته ولا سيما في الكتاب: "مستقبل الدين" The future of Religion الذي اشترك مع الفيلسوف الإيطالي جيانني فاتيمو Gianni Vattimo وكذا سانتياغو زبالا Santiago Zabala. ونعتقد أن موقف رورتي بخصوص معضلة الدين يمكن أن يتحدد في مستويات ثلاثة:

1- مستوى المعرفة والحقيقة:

ونعتقد أن هذا المستوى من الطرح الفلسفي هو ما ميز البراغماتية كفلسفة وكمذهب فلسفي بل كطريقة فلسفية في تناول مسائل الفلسفة وإن لم يكن الدين من المشكلات التي جذبت اهتمام المؤسسين والرواد عدا ما قد نحسبه على علاقة بالدين ونقصد بذلك قضية الاعتقاد وفق تناول بيرس لها ضمن النادي الميتافيزيقي وتعميقه للنقاش الذي بدأته مدرسة توماس ريد الأسكتلندية حول ذات المسألة.

عدا هذه الالتفاتة من طرف فيلسوف البراغماتية الأول لا نلقى اعتناء بمعضلة الدين داخل البراغماتية بصورة مباشرة(*) ولذا فإن المعلم الثاني في البراغماتية حينما يعتمد إلى توسيع المنهج البراغماتي ويمدده إلى التجربة الدينية والظاهرة الإيمانية سنجد تدمرا واشمئزازا لدى بيرس من هذا التوسيع والامتداد إلى درجة أنه عدل من تسمية طريقته من البراغماتية إلى البراغماطيقية أملا في أن يحفظ لها صرامتها العلمية والمنطقية ويصونها من اللصوص على شاكلة جيمس. فقد أراد جيمس تبرير الحق في الاعتقاد والإيمان وهو ما تضمنه كتابه إرادة الاعتقاد The will to believe ويعتبر هذا الطرح بحسب رورتي مساهمة جيمس الأبرز في البراغماتية وقال: "إن لكل واحد الحق في الاعتقاد في وجود الله إذا كان ذلك الاعتقاد يساهم في تحقيق السعادة له، لا لسبب آخر غير أنه يساهم في ذلك".⁽¹⁾

جيمس نفسه يذكر بموقفه الذي بناء من خلال اهتمامه بعلم النفس(**) ليس من منظور تيولوجي فاهتمامه بالظاهرة سواء في إرادة الاعتقاد أو في تنوعات من التجربة الدينية جاء بناء على مجال البحث السيكلولوجي الذي دارت حوله أبحاثه ودراساته فهو يوضح هذه القضية في بداية كتابه تنوعات من التجربة الدينية (1902م) بقوله: "فيما يتصل بالطريقة التي أعتزم من خلالها مباشرة هذه السلسلة من المحاضرات، فأنا لا أدعي أنني عالم باللاهوت، ولست عالما بتاريخ الأديان، ولا عالما بالأنثروبولوجيا. السيكلولوجيا هي فرع التعلم الوحيد الذي كرس له نفسي. بالنسبة إلى عالم النفس فإن الميول والنوازع الدينية للإنسان ينبغي أيضا على الأقل أن تكون مهمة بمثل ما يكون

(*) ذلك أن مشكلة الحقيقة يمكن لوحدها أن تحتوي على أهم وكبرى المشكلات الفلسفية الأخرى ومنها معضلة الدين في تشعباتها المتصلة بالإيمان والاعتقاد أو بالألوهية أو في علاقة الإنسان بالغيب وغيرها من القضايا المتفرعة عن حقيقة الدين.

Nancy K. Frankenberry (edited), Radical Interpretation in Religion, Cambridge (1) University Press, 2004, p. 56.

(**) المعروف أن الدين شكّل موضوعا هاما بالنسبة للعلماء والباحثين في العلوم الإنسانية: سوسيولوجيا، أنثروبولوجيا، سيكلولوجيا أو.... إلخ وفي مجال علم النفس يأخذ جانب الإيمان حيزا أكبر من الدراسات لعلاقته بالشعور وبباطن الذات البشرية وجيمس نفسه اهتم بهذا الجانب حيث كتب حول الشعور والاعتقاد والإيمان كما كانت له تجربة وجدانية وروحية عانى من جرائها وكادت أن تؤدي به إلى الانتحار حينما كان بإحدى جولاته بأوروبا.

ذلك لباقي الأمور المتصلة بالبنية النفسية".⁽¹⁾

وهنا يتوجب أن نسأل هل أخطأ جيمس في توسيع نطاق المنهج البراغماتي؟ أم أن بيرس كان صاحب أفق ضيق لا يسع مجالات فلسفية كانت ستفيد منها البراغماتية وتتفاعل معها سواء الدينية منها أو السياسية والاجتماعية أو التربوية والأخلاقية؟ وهو الأمر الذي انتبه إليه جون ديوي وطور ضمنه رؤيته الفلسفية الأدائية.

مثل هذه الرؤية التي استفادت من واقع المجتمع والتراث الأمريكي مكنت فيما بعد الجيل الثاني والثالث من الفلاسفة البراغماتيين من تعزيز طروحات فلسفية متناسبة مع الواقع الجديد للمجتمع الأمريكي وربط ذلك بالماضي القريب لنشأة الولايات المتحدة وأيضاً بقوتها الحالية وهيمنتها وصلة ذلك برسالتها في نشر الديمقراطية وحملها لواء مناهضة المد الديني. غير أن هذا الأمر تم بداية من زاوية فلسفية حتى وإن ضعف فيه الجانب النظري والتسويق المنهجي المتبع في أساليب وآليات التفكير الفلسفي بل إن الإثبات والتدليل الكبير كان مرجعه الواقع والتاريخ وهو ما استغل كبديل فلسفي جديد فيما مقابل طرائق الفلاسفة التقليديين وحجاجهم. بالنسبة إلى رورتي فإن الممارسة الاجتماعية Social practice^(*) المتجسدة هي الإثبات Justification الذي يستند إليه وهو ما يُشكّل حجته الدامغة إزاء الانتقادات الفلسفية التي وجهت إليه. وهنا بالضبط، يبدو رورتي بحجج من طبيعة أخرى - ولا بأس إن استخدمنا لفظة طبيعة بما تحمله من معنى ماهوي لا يحبذه رورتي - تنهج منهجاً براغماتياً فلا تراعي إلا الفرق في أرض الواقع حتى أن فكرة الإله تصبح عديمة الفائدة والجدوى وفي اعتقاد رورتي وفاتيمو، لا تعني العلمنة سوى ضعف الفكر: بالفعل فالعلمنة تعلمنا بأن المشكلات المتعلقة بطبيعة الإله من دون جدوى بسبب قصور عقولنا. ولا يعني هذا أننا قلنا بأن الإله غير موجود،

(1) William James, Varieties of religious experience, 2002 The Pennsylvania State University, p. 12.

(*) بجميع مظهراتها الدينية والسياسة والفنية والحياتية بصورة عامة هي ما يلقي اهتماماً وانتباهاً من قبل رورتي وهذا ما دفعنا إلى التماس معنى للبعد الاجتماعي للظاهرة الدينية نقارب به وجهة نظر رورتي ووجدناه عند أحد السوسيولوجيين الهاميين في بداية القرن العشرين ألا وهو عالم اجتماع الفرنسي إميل دوركايم خاصة وأنه اعتنى كغيره من السوسيولوجيين بتحليل الدين من زاوية اجتماعية وإضافة إلى هذا فقد تقاطع مع رورتي في الكتابة عن مستقبل الدين فقد كتب مقالا عنوانه l'avenir de la religion وهو أيضاً من كتب حول البراغماتية.

إنما فقط ليس من الواضح ما يعني فعل إثبات أو نفي وجوده.⁽¹⁾ وربما اعتبر سؤالاً من قبيل: ما الشيء الذي يوجد فعلاً؟ سؤالاً سيئاً. بهذا يبدأ رورتي حديثه ومحاورته مع فاتيمو حول مستقبل الدين أين يبدي نوعاً من الانتقال في السؤال الذي ساد عصوراً ماضية كلاسيكية ميزه عصر الإيمان Age of faith إلى عصور حديثة وما بعد حداثة تميزت بعصر العقل Age of reason بحيث أن نوعاً من الأسئلة الشبيهة بالتساؤل عن وجود قد يثير تعجب المثقفين حينما يكتبون عن القرن العشرين ويعثرون على أسئلة كهذه تظل مثارة، أو كما قال رورتي: "يوماً ما سيلاحظ المؤرخون بأن القرن العشرين قد توقف فيه أساتذة الفلسفة عن طرح أسئلة سخيفة مثل عما يوجد: ما الحقيقة؟ ما هي إمكانيات وحدود المعرفة البشرية؟ وكيف تمسك اللغة بالواقع؟ تفترض هذه الأسئلة أن الفلسفة يمكن أن تكون لا تاريخية"⁽²⁾ وبالضبط فهذا الزعم هو ما يرفضه رورتي على الفلسفة التي تأسست في أوروبا الحديثة من منطلق إستمولوجي كاشف للحقيقة ونافذ لعمق الأشياء بحكم امتلاكها لآلية النفاذ إلى البواطن والماهيات والبنى. والبنية ليست سوى الكلمة الأخرى للماهية فمثل هذه الدعوى في اختراق البنية والماهية قد تتماهى مع دعوة الدين في امتلاك الحقيقة وهو ما يرفضه رورتي بحكم نزعه اللاماهوية. فرورتي يعتقد بأن الجذر العميق في البحث عن الحقيقة كمطابقة يكمن في رغبة الإنسان بالاسترشاد بشيء أكبر من ذاته: كالعالم، الحقيقي أو الخير. وبلغه رورتي، فحتى اليوم لا تزال بعض أذهان العلميين الواقعيين الصلبة تمتلك بالأساس هذا الموقف الديني⁽³⁾.

2- مستوى الاجتماع والسياسة

حينما أعلن رورتي في تصنيفه للفلاسفة عن صنفين كان يضع نصب عينيه بالأساس علاقة الدين السياسة: فأحد الصنفين تلقى تربية وتنشئة دينية أثرت في توجهه في الدفاع عن الدين كما هو الحال مع جيانني فاتيمو وصنف آخر يمثل رورتي لم يتلق ذلك النوع من التلقي والتقليد الديني وهو ما أفضى إلى موقف إلحادي يعني فيما يعنيه

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, p. 11.

(2) Ibid., p. 29.

(3) Charles Guinon, David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, Cambridge University Press, USA, first published, 2003, p. 66.

مناهضة النزعة الإكليروسية وهي في تقديره وجهة نظر سياسية وليست إبستمولوجية أو ميتافيزيقية، تابعة للبراليته السياسية وليست لبراغماتيته الفلسفية. إن سبب مناهضة رورتي لهذه النزعة يرجعه الفيلسوف لما يرى فيها من خطر على صحة المجتمعات الديمقراطية على الرغم من اعترافه بدور إيجابي وخير تسديه به للبعض⁽¹⁾. ولعل خوف رورتي على الديمقراطية والتنبيه إلى المخاطر التي تحدق بها ومنها نزعة الإكليروس هو نفس التخوف الذي كان ينتاب رواد التنوير الأمريكي.

لقد بدا واضحاً لدى النخب السياسية والمثقفة صانعة الأنوار الأمريكية أن الطريق الأمثل لتذليل العقبات في وجه المجتمع الحداثي وإقامة دولة عصرية قوية يمر حتماً عبر حل المعضلة الدينية. فالرواد الذين حرروا وثيقة الاستقلال - وكان لديهم وعي متنامي في تشكيلهم لنواة أمريكا القادمة بتوحيدهم للولايات الثلاث عشرة ووضع دستور لها واستقلالها عن بريطانيا - كان يحدوهم الأمل في رؤية بلدهم قويا متماسكا ومنسجما اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لكن ذلك كان يستوجب تحييد عناصر الاختلاف ليس بمحوها وإزالتها وإنما بصهرها وجعلها أبواباً للحرية والديمقراطية التي أصبحت أمريكا رمزا وعنوانا لها. من بين تلك العناصر الهامة في المشروع الأمريكي الناشئ: الدين.

ضمن هذا المشروع الطموح الذي جسده بنوده توماس جيفرسون وتوماس بين وبنجامين فرانكلين ومثقفين وسياسيين ومنظرين آخرين جاء الحسم في مسألة الدين جليا لما أقر هؤلاء قانونا للحرية الدينية لا يفرض على أحد إكراه الدخول أو اتباع دين ما أو عدم اتباعه. ولعلمهم بأن العناصر الفسيفسائية للمجتمع الأمريكي تمنح ألوانا مختلفة ومتعددة من الاعتقاد الديني يجب استثمارها في تعزيز أواصر المجتمع على أسس سياسية وطنية بدلا من تركها تنحو نحو التصادم والتنافر. لذا وضع جيفرسون مع زملائه مبادئ بمثابة قوانين من أهمها قانون الحرية الدينية - وهو قانون فرجينيا للحرية الدينية أو ما عُرف بجمعية فرجينيا سنة 1786م - . لذا نرى أن توماس جيفرسون يفخر بما أنجزته بلاده متمثلا في حقيقتين يقول عنهما: "إنه لما يزيد في بهجة التأمل أن تكون بلادي أول من أثبت للعالم حقيقتين، وهي أن الإنسان يستطيع أن يحكم نفسه،

(1) Santiago Zabala (Edited), The future of religion/Richard Rorty and Gianni Vattimo, p. 33.

وأن الحرية الدينية أكبر ضماناً ضد الانشقاق الديني⁽¹⁾.

لقد بدا من الوهلة الأولى لنشأة نواة الولايات المتحدة أن رواد الأنوار وصناعها ومثقفها وهم ذوو قناعات دينية ليست بالضرورة متماثلة قد أحسوا بما لمسألة الحرية الدينية من أهمية وخطورة ينبغي الحسم بأمرها حفاظاً على الانسجام بما هو متحد في الاختلاف وخاصة في صورته الدينية (ديانات، كنائس، طوائف، ملل، مذاهب دينية... إلخ) وحتى لا يتحول هذا التعدد والتباين الديني إلى عائق في وجه التقدم المنشود عمد زعماء الأنوار الأمريكية - لا سيما توماس Thomas Paine بين، توماس جيفرسون Thomas Jefferson، بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin - إلى إقرار الفصل بين الكنيسة والدولة ليس قمعا للدين واضطهاداً للمتدينين بل ضماناً للحرية الدينية وخشية هيمنة كنيسة ما على الدولة الناشئة. إن أمريكا وهي تتجه نحو المستقبل لا تثق إلا به وهي على حد تعبير وإيتمان Whiteman عندما تُسلم نفسها إلى المستقبل لعلمها أنه الوحيد مبررها ونجاحها⁽²⁾. إن رورتي وهو يتوافق مع هابرماس في موقفه من إرث الأنوار العلماني يرى كذلك أنه لا ينبغي أن تبقى الأذهان حيصة تراث الأجداد وإنما أن تكون مستعدة على تجريب عادات ومؤسسات جديدة. وهذه المهمة هي التي يحملها رورتي على عاتقه ويرى أنها - علمنة الحياة العامة - الإنجاز الرئيسي للتنوير وهو ما يتوجب على المثقفين الحفاظ عليه وتجديده.

فقد أثر عن أحد الرواد الأنواريين الطابع العلماني في تفكيره وأخلاقه⁽³⁾ (ألا وهو بنجامين فرانكلين) وهو نفس الطابع المميز لدى جيفرسون والذي دافع عنه بقوة في إعلانه بعدم تعارض بين الحرية الدينية وهي من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية التي تتضمن الالتزامات الاجتماعية وقد رأى أن "للناس الحرية في اعتناق آرائهم الدينية والدفاع عنها على ألا يكون من شأن هذه الآراء أن تنقص أو تزيد أو تؤثر في كفاءاتهم

(1) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ترجمة، محمود يوسف زيدان، دار الثقافة، بيروت 1957 م، ص 176.

(2) Richard Rorty, l'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme, Editions Albin Michel, Paris, 1995, p. 23.

(3) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964 م ص 34.

المدنية"⁽¹⁾ بل إنه ذهب إلى حد أن وقف في وجه السلطات التشريعية مهما امتد نفوذها أن يطال هذا الجزء من الحقوق لأنه إن حصل سيكون تصنيفا واعتداء على الحق الطبيعي، وعليه نظر جيفرسون "احترام شديد للقانون الذي اتخذه الشعب الأمريكي وأعلن فيه أن مجلسه التشريعي يجب" ألا يضع قانونا بشأن اعتناق ديانة ما أو منع اعتناقها" فأقام بذلك حاجزاً بين الكنيسة والدولة"⁽²⁾.

ويتجلى أن أمريكا بإقرارها هذا القانون - قانون فرجينيا للحرية الدينية - شكّلت نموذجاً في التجارب السياسية الحديثة والمعاصرة حيث عرف القانون ترحيباً ولقي صدًى كبيراً لدى الأوربيين فترجم إلى لغات عدة وتحمس له الكثير ورأوا فيه حلاً لمعضلة ظلت تؤرق منظري ومهندسي البناءات الاجتماعية فضمن التجربة الأمريكية الجديدة - مقارنة مع ما كان موجوداً في القارة الأوروبية أو في غيرها من مناطق العالم الأخرى من توجه ومحاولات لفرض المعتقد الديني كخيار أساسي لدى توحيد الشعوب أو في التكتلات الإقليمية^(*) جرى البحث عن توازن تتماشى معه وتتعايش الحريات الدينية مع نظام الحكم الديمقراطي والخضوع للقانون.

مثل هذا البعد الاجتماعي والسياسي هو ما يؤكد عليه رورتي وحتى لما يستعيد في مناقشته لفلسفة جيمس وهي التي اهتمت بمعضلة الدين بأكثر مما اهتم به فلاسفة البراغماتية الآخرين لا يعير رورتي كبير عناية إلى الأبعاد الروحية والسيكولوجية - التي كانت بالأساس منطلق جيمس - بل إنه يشدد على إلباس اعتناء جيمس ثوباً اجتماعياً وديموقراطياً حيث يشير إلى ذلك في اعتقاده بأن أفضل طريقة لأولئك الذين يجدون براغماتية جيمس جذابة هي أن يستعيدوا موقفه في القول بأم المسائل المتعلقة بما هو جائر وبما هو مقيد هي نفسها المسائل الخاصة بالسياسة الثقافية. متعاطفة مجدداً مع

(1) جون ديوي، آراء توماس جيفرسون الحية، ص 158.

(2) المرجع نفسه، ص 158.

(*) مثل هذا الأمر سعت فيما بعد بعض دول الاتحاد الأوروبي إلى تقنيه من خلال اقتراح مشروع يتبنى المسيحية ديانة رسمية للدول المشكلة للاتحاد أو المنتسبة إليه وهو ما لم يتم أو كما واضح في منظمة المؤتمر الإسلامي وهي منظمة تنتمي إليها الدول الإسلامية، تماماً مثلما أن عدم انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي إلى حد اليوم رغم رغبتها الملحة وإرادتها في ذلك يعزوه المحللون والمنظرون السياسيون إلى عامل الاختلاف الديني بالأساس حتى وإن لم يطرح بشكل علني.

موقفه هو أن أقول إن الأسئلة حول ما متساهل للغاية، وما هي في غاية التشدد هم أنفسهم من الأسئلة السياسة الثقافية. على سبيل المثال، المسألة التي يتوجب على المؤمنين المتدينين طرحها بخصوص بدهة حقيقة إيمانهم، والحكم بطلانها ولا معقوليتها إن لم يكن بمقدورهم تقديم أدلة كافية على صدقها، مثل هذا السؤال يتعلق بنوع الدور الذي يجب على الدين أن يلعبه في المجتمع⁽¹⁾.

مثل هذا المستوى له جانب كبير من الواجهة الفلسفية، إذ يكفي أن رورتي يعتمد على أساس فلسفي (ليس بمعنى الجوهر) وإنما حينما يلجأ إليه كإجماع ليبرر الحقيقة ضمن سياق تاريخي وإجماع وتواطؤ بين الأفراد. من هنا ترتبط الحقيقة في بعدها الاجتماعي مع الدين الذي يلبس ثوبا المشاركة الاجتماعية. لكن البراغماتية، الفلسفة التي تحالفت مع الداروينية والوضعية حاربت التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية التي لم تصمد أمام التجربة الواقعية ولم تثبت جدارتها بمقياس النجاح البراغماتي. من ثمة بدا "لفظ الميتافيزيقا كتعبير مؤسف وسيء لما استعمل لوصف الداروينية المعقدة والتي هي الديمقراطية لأنها اقترنت عندئذ بمحاولة استبدال المظهر بالحقيقة"⁽²⁾. في حين أن الحقيقة التي ركز عليها البراغماتيون الكلاسيكيون والجدد هي الديمقراطية التي دافع عنها ديوي من قبل وجعلها المهمة المنتظرة ونافح عنها رورتي من بعده وجعلها أولوية على الفلسفة ذاتها.

3- مستوى الإبداع والخلق الذاتي

هل نظر رورتي إلى الدين من زاوية كونه شأن خاص أو مسألة خاصة تتصل بكمال الفرد ولا علاقة له بالشؤون الاجتماعية والسياسية؟ أم أن نظره لفردانية الدين وحياديته لا تتناقض مع ليبراليته السياسية. ولعل نموذج المثقف الفريد من نوعه أي الشاعر القوي والساخري الليبرالي لا يمكنه أن يوجد إلا في هذا المجتمع الليبرالي أو هو نتاج له وعليه فالسعي وراء الاستقلال والإبداع والكمال الخاص هو هدف لهذا الفرد المثقف بغض النظر عن الدين بمعنى أن البحث عن الكمال الخاص، وملاحقته

Nancy K. Frankenberry (edited), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge (1) University Press, 2004, p. 56.

Richard Rorty, *l'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*, p. 24. (2)

من قبل المؤمن والملحد على حد سواء، لا يعد تافها في الديمقراطية التعددية ولا يعد هبوطاً في السياسة العامة⁽¹⁾.

يناقش رورتي في جزء من مؤلفه philosophy and social hope ستيفان ل.

كارتر S. L. Carter (*) صاحب كتاب The culture of disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion، في دعوته إلى مراجعة قانون أو عقد جيفرسون بخصوص قانون الدين ويظهر من عنوان كتابه أنه يحمل على القانون والسياسة الأمريكيين في ردهما - حسب - الإخلاص الديني مبتذلاً وما يريده كارتر هو عدم إقصاء الدين من الفضاء العام وعزله في نقطة ضيقة من حياة الفرد الخاصة، فهل هي نفس رؤية رورتي؟ في الواقع، موقف رورتي الفلسفي والسياسي على السواء يتأرجح بين الفضاءين العام والخاص، بين فضاء عام يعنى بالمساواة والحقوق والعدالة غالباً ما يشير إليه بتروتسكي أو يجعل منه رمزا للعدل وبين فضاء خاص يسعى إلى الحرية وتحقيق الذات والتحرر من الضغوط الاجتماعية وسيطرة التقليد، كثيراً ما تكون السحلبات المتوحشة هي رمزه (**). فهو من ناحية، يتردد بين أشكال التعبير والفنون التي تتيح للفرد التعبير والإبداع والاستقلال عن كيان جمعي قد يقف عقبة في تحقيق تفتح الذات وازدهارها ولا ييسر لها سبيل الخلق الخاص.

ولعل المشكلة التي يقع فيها رورتي هنا بخصوص تموقع الدين في الفضاءين، أن فيلسوفنا، فهو حيناً يقر بموقف جيفرسون وديوي في ضرورة تحييد الدين وإبعاده

Richard Rorty, Philosophy & Social hope, Penguin Books, USA, First published, 1999, (1) p. 170.

(*) ستيفان ل. كارتر S. L. Carter (أستاذ القانون الأمريكي والسياسة الاجتماعية والحقوقية، كاتب وروائي اهتم بموضوع الدين وله عدة مؤلفات حوله منها:

The Culture of Disbelief. 1991, The Confirmation Mess: Cleaning Up the Federal Appointments Process. 1994, The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty, 1998, Civility: Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy. (1999), God's Name in Vain: The Wrongs and Rights of Religion in Politics. 2001

(**) في مقال له معنون تروتسكي والسحلبات المتوحشة Trotsky et les orchidées sauvages يروي رورتي تأثره منذ الصبا ونتيجة للجو العائلي اليساري الذي نشأ فيه وأسهم في قناعته بالعدالة الاجتماعية كما يتحدث في المقال ذاته عن ولعه بالسحلبات البرية هذه النباتات التي شغف بها وجمع منها أنواعاً في ضواحي نيويورك وكان يراها رمزا للكمال الخاص لما فيها من خصائص جنسية لا سيما بعد دراسة إرفينغ حول الموضوع.

عن مضمار الحياة الاجتماعية خشية تصادم الاعتقادات الدينية المتباينة(*) وحينا يعترف بأهمية الدين ودوره في نضالات ظرفية معينة كما حصل مع الكنائس ودورها في إذكاء وعي السود بحقوقهم أو دورها في الحياة الاجتماعية بأمريكا اللاتينية. رورتي في تأرجحه المذكور- وإن كنا نشعر بميله إلى الخلق والإبداع الخاص والكمال الذاتي في المرحلة الأخيرة من منحاه الفكري بعد تلطيف تحمسه للماركسية التي كان عليها في شبابه على حساب نزعة اجتماعية قوية عند أستاذه جون ديوي- حُقّق لريتشارد برنشتاين أن ينتقده في التخلي عنها- يسعى ضمنا إلى تركيب موقف يجمع بين التوجهين وهو أمر ليس من السهل تحقيقه.

رورتي وفي نظره إلى جعل الدين مسألة خاصة - ضمن دائرة المجال - لا يرى أن هذه الخصوصية تبتذل الدين كما يذهب إلى ذلك في انتقاده لكارتير حيث إن المقدمات التي يستدل بها كارتير على الابتذال trivialization كنتيجة للخصوصية privatization ليست صحيحة. والمقدمة التي تقول بأن ما هو ليس سياسي مبتذل ليست صحيحة في تقدير رورتي ذلك أن القضايا العائلية أو الحياة العاطفية أو الأشعار ليست سياسية وليست مبتذلة. لذا فغاية الخلق والإبداع أي " البحث عن الكمال الخاص يقول رورتي، الذي يسعى إليه كل من الملحد والمؤمن، ليس هو مبتذلا وليس، من زاوية تعددية ديمقراطية، متعلق بالسياسة العامة"(**) هكذا في الوقت الذي ينتقد فيه كارتير استبعاد الدين من الفضاء العمومي ومن النقاش العام يسعى رورتي إلى تثبيت مبدأ جيفرسون ولكن من دون أن يرفض الأفكار الدينية إذا تقاطعت في مضمونها مع أفكار شبيهة تختلف معها في المرجعية ومن ثمة يكون لها الحق في الحضور داخل حقل النقاش شريطة على ألا تكون نهاية الحوار أو المحادثة.

(*) هذه الفكرة تثير في الديمقراطيات الغربية جدلا واسعا وتسعى بعض الدول إلى تقنين السلوكات والمظاهر والأزياء التي من شأنها أن تبعث تمايزا على مستوى المعتقد الديني بما يفرض في تقدير منظريها إلى التشاحن والتنازع لكن ومن جهة أخرى تسعى إلى توظيف واستغلال الرموز والشخصيات الدينية في حال الاضطرابات والنزاعات من أجل تحقيق تهدئة اجتماعية.

Richard Rorty, Philosophy & Social hope, Penguin Books, USA, First published, 1999, (**)

p. 130.

خلاصة:

قد يكون في موقف رورتي من الدين جانب من التذبذب بين الفضاءين. فحفاظا على الفضاء العام من الانشقاق الديني يُثَمَّن موقف أستاذه ديوي وموقف جيفرسون قبله بجعل المواطنة معيار وحيدا للعلاقة الاجتماعية بين الأفراد وهو إذ يبدي صريح اعتقاده بنزعة إلحادية لا يرى فيها مثلما هو الحال في النزعة الإيمانية أي جانب لا معقول بل أكثر من هذا يرى في اكتساح الدين للفضاء المشترك (العام) خطرا وتهديدا للديمقراطية لذا نجده يدعو إلى ثقافة ما بعد دينية، علمانية، يشغل فضاءها ليس القسيس بل الشاعر القوي والفيلسوف القادر على إبداع نصوصه ومفاهيمه ضمن تراكم للتجارب الإنسانية بعيدا عن كل قيد خارج إرادته. إنه إنسان - الملهم من إرث الأنوار الضخم وفي استعماله الجريء لعقله إلى أقصى مداه معززا بإمدادات واستباعات الحداثة وفي التمتع بما يحياه بمشاعره ونوازعه الجمالية ضمن آفاق ما بعد حداثة.

مثل هذه الثقافة لا يكون بالضرورة فيها الإلحاد منزوعا من روحانية وهو وإن بدأ بتوجه ارتيابي، شكّي وناقض فقد يصبح هو ذاته عقيدة في لاشيء كما يكون ذلك في بعض الأديان التي لا يعتقد فيها بإله كالبودية بل ما يملؤها هو الفراغ أو التفكير في الفراغ بحيث تحمل عقيدة الإلحاد في طياتها تأملات روحانية لا تستطيع النزعة الإكليروسية الإيقاع بها أو الاستحواذ عليها.

الدين من منظور ادوارد سعيد من النص الديني المتعالي إلى النص الدنيوي التاريخي

بشير ربوح⁽¹⁾

مدخل تساؤلي:

تبين لنا من خلال قراءتنا لنصوص المفكر العربي إدوارد سعيد، أن نصه التحليلي، وفي مستوياته المعرفية المتعددة، تتحرك في داخله وبصورة تناصية متداخلة، مفردات وعبارات على درجة عالية من القوة التفسيرية، بحيث تشعر وأنت تقرأ سعيد أنه سيد في ميدانه، وأنه ماسك بزمام نصوصه، مدرك لمنطقاته، واع بمنهاجه، على دراية بحدود قراءاته الاستشرافية، وهو بذلك يدفعك إلى أن تنخرط معه في نقاشاته وسجلاته، وبغريك بأن تبقى دوماً بالقرب من نصوصه، وأن تلزمها لزوماً يقتضي منك أن تصغي إلى صوتها الداخلي. فتنتصب أمامنا قائمة طويلة من مفردات سعيد التحليلية مثل: الاستشراق، الخطاب، الشرق، الهجنة، المثقف التنويري، الامبريالية، القراءة الطباقية، الدنيوية، الجوهريانية، المقاومة الثقافية، وغيرها من المقولات التي استثمرها سعيد في مساعيه الفكرية وفي دروبه التي فتحها في فضاء النقد الثقافي، ولم ينكفئ سعيد على ذاته المفهومية، أو أنه اكتفى بما في جعبته من مفردات، يمتح منها قراءات تتعلق بالأدب والسياسة والثقافة والمنهجية، وإنما انفتح على آفاق فلسفية، كانت ومازالت على درجة واسعة من الرحابة الفكرية والسعة التفسيرية، فهو يقر، مثلاً، بأنه استثمر منظورية ميشال فوكو الحفرية، في تتبعه للعلاقة الإشكالية التي نُسجت بين المعرفة والسلطة في الخطابات المعرفية، إذ يقول صراحة بأنه انتفع من: "الفكرة التي طرحها ميشال فوكو عن "الخطاب" على نحو ما عرضها في كتابه "علم آثار المعرفة" وفي كتابه الآخر "التأديب والعقاب" في تحديدي لمعنى الاستشراق"⁽²⁾.

(1) أستاذ الفلسفة في جامعة الحاج لخضر، باتنة - الجزائر.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2006، ص 46.

وفي خضم هذا الزخم الفكري، نسعى إلى تقديم قراءة تحليلية، نحاول فيها ومن خلالها، الاقتراب من مفهوم معرفي، كان على الدوام مفهوماً مهمشاً من طرف الباحثين اللذين اشتغلوا على أطروحة ادوارد سعيد، فقد كان اهتمامهم الشبه الكلي، منصّباً على مفهوم الاستشراق، وإذا تناولوا مفهوماً آخر، كان ذلك من باب توسيع مجالات الاستشراق وتعالقاته المرتبطة بالثقافة والمقاومة والامبريالية والمجتمعات ما بعد الكولونيالية، ونحن هنا، وبصورة طريفة، نبتعد عن هذه الدراسات، ونعمل على أن نطرق طريقاً مفهوماً جديداً، حسب قراءتنا المتواضعة، ألا وهو طريق الدين كمفهوم مفتاحي نلج من خلاله إلى عالم سعيد النصّي.

على أساس هذا الفرش المعرفي، نتوجه صوب التساؤل عن رؤية سعيد لمفهوم الدين، باعتباره مفهوماً بنيوياً يتداخل مع مفاهيم أخرى كمفهوم العلمنة أو بلغة سعيد "الدنيوية" وكذلك التاريخ، العالم، النص، اللغة، الأنسنية، الهوية، الهجنة، الجوهريّة، والإسلام.

ومنه: كيف تعامل سعيد مع مفهوم قلق وملغم كمفهوم الدين باعتباره نصّاً متعالياً؟ وأين يتموقع هذا المفهوم داخل خطاب سعيد التحليلي؟ وهل الدنيوية هي البديل المعرفي لهذه النزعة المتعالية؟

1- الطريق نحو مفهوم الدين :

يعلن سعيد بداية في كتابه "الأنسنية والنقد الديمقراطي" أنه ينتمي من جهة اختياراته المعرفية إلى التوجه الأنسني الذي تأسس في عصر النهضة الغربية، وانبثق نصّياً في كتاب إيرازموس⁽¹⁾ "مديح الجنون" على وجه التخصيص، ويعني سعيد بالأنسنية: "مذهب نقدي يوجه سهامه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها،

(1) إيرازموس (1466/1536 م) هو فيلسوف هولندي، من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا، ومن الخدمات التي أسداها للتعليم علاوة على نشره الكتب التربوية اتصاله المباشر بالطلبة والمراسلات الشخصية وقد تناول في مؤلفاته معظم مظاهر التربية وقضاياها الهامة مثل الطريقة والمحتوى وآداب الطفولة وتعليم اللغة. كان يكتب باللغة اللاتينية. تمتع إيرازموس بشخصية مستقلة كما عرف عنه طبعه الساخر في كتابه "مديح الحمق"، قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركات الإصلاحية الجديدة.

مذهب يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح⁽¹⁾.

وعندما يتبنى هذا الاختيار، يكون سعيد قد دخل مباشرة في عراك مع كل النزعات التي تسعى وتعمل على طمس دور الإنسان في صناعة واقعه وتشكيل تاريخه انسجاماً مع رغباته وتطلعاته، وهو بذلك يدافع عن قناعاته وإيمانه بأهمية الذات البشرية، كفاعل مركزي في إدارة محيطها الإنساني ف: "الأنسية هي إلى حد بعيد حركة مقاومة للأفكار المسبقة، وهي تعارض كل أنواع الكليشيهات واللغات غير الفائرة"⁽²⁾.

هذا الانحياز، لصالح الإنسان، ليس انحيازاً عبثياً، أو انتماءً سلبياً لقضية نتخلي عنها في أول منعطف أنطولوجي، وإنما هو انحياز، من منظور سعيد، إلى معاني الحياة وقيمها، ودلالة الانحياز عنده هي الانخراط في المقاومة كممارسة فكرية تتبنى النقد كجوهر نضالي يطال جميع التصورات والمقولات والعبارات التي تكرر الواقع وتقدهس وكأنه نهاية التاريخ وخاتمة مساره، بحيث انتشرت، في خطابها لغة النهايات، نهاية الحداثة وإفلاسها، نهاية التنوير وجدليته العكسية، نهاية الإنسان واضمحلاله، نهاية السرديات الكبرى وانهارها، نهاية العقل وأفوله، نهاية الكاتب وتلاشييه، نهاية المعنى وانعدامه، نهاية القيم وتشظيها، نهاية المركز وانفراط عقده.

تبعاً لذلك، يصبح مسار سعيد المعرفي، مرتبطاً بصورة أولية كخيار استراتيجي بالأنسية كمذهب تاريخي، ومن ثمة الالتزام بالمقاومة كممارسة يومية وفكرية، يتحمل فيها المثقف التنويري مهمة نقد الواقع بغية تغييره وفق تصورات المستقبلية، ففي: "صميم ما أسميه حركة المقاومة في الأنسية ومطلعها الاستقبال والقراءة، يقع النقد، والنقد عندنا هو دوماً توضيح ذاتي صارم، بحثاً عن الحرية والتنوير"⁽³⁾. أي أنه مسار سعيد ثلاثي الأبعاد، بحيث يكون مجاله الأنسية، خياره المقاومة، ورهانه النقد.

وفي هذا المستوى من التمشي التحليلي، يكون النقد قد بدأ في منازل كل القوى الارتكاسية والنزعات التقويضية، وجزء غير يسير من الأشكال الظلامية التي تعادي الحياة، ف: "النقد بالأساس، يجب أن يرى نفسه مشجعاً للحياة ومعارضاً، بحكم تكوينه،

(1) إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 42.

(2) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 64.

(3) إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، المصدر السابق، ص 95.

لأي شكل من أشكال الطغيان، والهيمنة والظلم، مع العلم أن أهدافه الاجتماعية تتمثل بإنتاج المعرفة بحرية بعيداً عن القسر ولمصلحة الحرية البشرية⁽¹⁾.

رأس الأمر، في هذه القوى التي تجتهد في أن تقصي الإنسان من مجال صناعة التاريخ وتطرده من المركز إلى الهامش، جاعلة منه عنصراً منفعلاً، تتحكم فيه مفاعيل خارجية، فتسلب منه جميع إمكانياته الذاتية، هي القوى التي تنظر إلى النصوص، بمختلف ضروبها وأنواعها، على أنها نصوصاً ثابتة في معانيها ودلالاتها، سرمدية في وصفها للوقائع والأحداث، ومقدرتها مرعبة على متابعة حركية التاريخ. والاحتماء داخل هذه الرؤية النصية، يعتبر عند سعيد نوعاً من الكهنوتية الجامدة والمتصلبة، فالنصية هنا صارت: "بمثابة النقيض الحقيقي لما يمكن دعوته بالتاريخ بعد تنحيته جانباً والحلول محله"⁽²⁾.

أمام هذه النزعة النصية المتعالية عن الواقع، والتي تعتقد في صحة رؤيتها بصورة دوغمائية، يحرص سعيد على مقاومتها بكل السبل والأشكال، حتى وإن كانت نزعة ترتدي رداء الدين، كي تدخل ساحة المعركة وهي موقنة بالنصر على خصومها، من هنا كان سعيد حريصاً على أن يكون المثقف التنويري الذي ينشده ملتزماً دوماً وفي كل الأوضاع بميزة المقاومة؛ حيث يذهب إلى القول بأن: "على المفكر أن يشتبك في نزاع مدى حياته مع الأوصياء على الرؤية المقدسة أو النص المقدس، فضروب عدوانهم لا يحصيها العد، وهراتهم الغليظة، لا تقبل أي خلاف ولا تسمح قطعاً بأي "تنويع" أو "تعددية"⁽³⁾.

إن النصية المتعالية عن الواقع التاريخي المتجدد باستمرار، والتي لا تكتثر لمتغيراته وأحكامه، تكون بالضرورة ينبوعاً للكثير من المفاهيم غير التاريخية، من بينها الهوية، الغرب، الشرق، الإسلام، فهي رؤية لا تهتم بالمتناقضات والأضداد، فـ: "الواقع أن الهوية لا توجد بمفردها، ومن دون ثلة من النقائص والنوافي والأضداد، فالإغريقون ينقضون البرابرة، والأوروبيون ينقضون الأفارقة... الخ. والعكس صحيح

(1) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 35.

(2) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 8.

(3) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 151.

دون ريب كذلك أيضاً. بل إن التعالقات الهائلة في زمننا الراهن بخصوص تجوهرات مثل "الإسلام" أو "الغرب" أو "الشرق" أو "اليابان" أو "أوروبا" تقرر <وجود> نمط خاص من المعرفة وبنيات ووجهات نظر وإحالات، وهذه كلها تتطلب التحليل والبحث الحذرين⁽¹⁾.

فالابتعاد عن التاريخ معناه عند سعيد، أن: "نهجر العالم التاريخي الذي تعلق بها واثبات جواهر مثل الزنوجة، الايرلندانية، والإسلام، والكاثوليكية، هو أن نهجر التاريخ من أجل تجوهرات تملك القوة على أن تثير البشر بعضهم ضد بعض، وكثيراً ما قاد هذا الهجران للعالم الدنيوي إلى نوع من الألفوية"^{(2) (3)}.

من وحي هذه القراءة، يغدو النص الديني عنده، أحد النصوص التي تتعالى على التاريخ وترفض المشاركة فيه، معتقدة أنها ثابتة في رؤيتها، سرمدية من جهة منظوريتها المعرفية، مهما كان نوع الثوب الديني الذي يرتديه هذا النص، سواء أكان نصاً إسلامياً أو نصاً مسيحياً تظهر في صورة كاثوليكية متمتة. أي أنه، نصاً لا تاريخياً في مفرداته التحليلية، يحتكر الحقيقة، ويفسر الواقع من علي.

2- الطريق نحو الدنيوية:

في أثناء تحليلاته المعرفية، تجنب مفكرنا مصطلح "العلمانية" نظراً لكونه مفهوماً مركباً من عناصر تاريخية ودينية وسياسية على درجة عالية من التعقيد، يصعب معها أن نفهم ونستوعب خطابه حول الدين والتاريخ والإنسان، مما دفعه، وتماشياً مع مذهبه الأنسني، إلى التنقيب عن مقولة تفسيرية، قادرة على حمل خطابه، وترجمة مدلولاته إلى عبارات وأحكام سديدة.

وقد قاده هذا التمشي، إلى العثور على مفردة موحية في تركيبها اللفظية وهي "الدنيوية"، مما يعني أن مفكرنا، يريد أن ينزل الفهم البشري بمختلف صوره منازل التاريخ والواقعية، كي يحدث تواصلاً مع الحياة وتأويلاً لمعانيها المتكثرة في دروب

(1) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو الديب، دار الآداب، لبنان، الطبعة الرابعة، ص 119.

(2) الألفوية: الإيمان بقدم العصر الألفي السعيد الذي سيملك فيه المسيح على الأرض، بحسب سفر الرؤيا، وهي أيضاً الإيمان بقدم عصر تسوده العدالة والكمال الإنساني.

(3) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 286.

الوجود ومسارات المعرفة، فهو يعني بالدينيوية: "مستوى ثقافياً أكثر تحديدا نقول: إن كل النصوص كامنة في هذا العالم ومحكومة بوقائعه المتعددة والمتغيرة"⁽¹⁾.

فيتحول النص الديني إلى مجرد جهد بشري، يسعى من خلاله، الإنسان للتعبير عن تواجده في هذه المرحلة من تاريخه، وينخرط بكل قواه المادية والمعنوية في الاشتباك مع زمنه، ويدخل بذلك في جدلية النصر والهزيمة، لكي يصنع تاريخاً هو تاريخه، ويبلور واقعاً هو من صنع يديه ومن بنات أفكاره، إن: "الكلمة المفتاح هنا هي "ديني" وهي فكرة أستخدمها باستمرار للدلالة على العامل التاريخي الحقيقي الذي يستحيل على أي منا التفلت ولو نظرياً من شروطه"⁽²⁾. وبنزعة نيتشوية، التي تبحث عن الكائن القوي صاحب الإرادة، الذي يسكن وراء الكلمات والعبارات، يتوجه مفكرنا صوب تعريف الدينيوية من جهة كونها: "تبدأ بسؤال واحد هو من أشد الأسئلة إثارة للنزاع في النظرية ذات الاتجاه السياسي من الذي يخاطبنا في النص؟"⁽³⁾.

ولا يمكن أن يتحرك هذا المنتج المعرفي في فراغ المفهمة وسديمها، فلا شيء ينمو هكذا وبصورة فجائية في عالم المفردات التحليلية، والرؤية الدينيوية ترتد في أصولها حسب مفكرنا إلى أصل مركزي في أي تحليل فلسفي، ألا وهو أصل اللغة، فاللغة التي تُعتبر حسب "هيدغر" * مثوى الوجود، هي بدورها، تكون قد تخلصت نهائياً من النظرة الكهنوتية غدت بفضل هذا المنعطف اللغوي، إنسانية في جوهرها، فالنظرة القائلة بأن: "اللغة بشرية محضة، وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المقدسة المزعومة لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصول ربانية، وهكذا فإن ما يسميه "فوكو" "اكتشاف اللغة" كان حدثاً علمانياً أزاح التصور الديني عن قيام الرب بتسليم اللغة للإنسان في جنة عدن وحل محله"⁽⁴⁾.

والدينيوية بهذا الشكل، ليست تصوراً غريباً عن التفكير البشري أو نزعة زُرعت بقوة الخطاب في تضاعيف النصوص الفلسفية، وإنما هي من مكتسبات التصور العلماني الذي فرضته الدراسات المعاصرة حول أصل اللغة، ومن ثمة تكون الدينيوية

(1) إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، ص 70، 71.

(2) إدوارد سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، ص 70.

(3) بيل أشكروفت، بال أهلواليا، إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر، سورية، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002/2000، ص 27.

(4) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 228.

منتوجاً علمانياً خالصاً، تذهب رأساً نحو الاشتغال على العوامل التي تحيط بالتجربة الإنسانية، في زمانها ومكانها، فهو يصرح بأنه يجب أن: "نبدأ من قبول مفهوم أن التجربة الإنسانية، رغم أنها لباباً ذاتياً غير قابل للتقليص، هي أيضاً تجربة تاريخية ودينية، في تناول التحليل والتأويل"⁽¹⁾.

ولم يكن اعتماد مفكرنا على مجال اللغة فقط، بل تعداه إلى فضاء الأدب أيضاً، مبينا أن الممارسة الأدبية في مختلف مظهراتها تخضع هي كذلك إلى شروط التجربة الإنسانية، لأن: "الأدب من إنتاج الكائنات البشرية في صميم الزمان وفي قلب المجتمع، وهي نفسها الأدوات التي تحرك تاريخها الفعلي كما أنها، علاوة على ذلك، تلعب أدوارها في ذلك التاريخ بشكل مستقل إلى حد ما"⁽²⁾.

3 - خلاصة:

وهكذا، تصبح الدُنيوية، في مسار هذا التحليل، البديل المعرفي للنصية المتعالية، وخاصة في صورتها الدينية، لكي يتم تنزيل الخطاب الإنساني في مواقع التاريخ البشري بعيداً عن المفردات الدينية المتوقعة على ذاتها، واستناداً إلى النزعة الدُنيوية/التاريخية نستطيع أن ننقب عن العوامل التي تتحكم في التجربة الإنسانية بكل حرية، ودون أي خوف من أي وصاية أو منطق متعالي مرعب في أحكامه وتصوراته.

(1) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 100.

(2) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 185.

في فحص العقل الديني الإسلاميات أنموذجاً

الفقهي في مقابل الأنطولوجي أو الحضور الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي

د. قواسمي مراد^(*)

قصة الفلسفة: جدل العلم والحضارة

"إن الصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش، فمتى فضل أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع [...] ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم، إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر، وحضارتها منذ آلاف من السنين فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت..."⁽¹⁾.

انطلاقاً من هذا واعتباراً من مسلمة مفادها أن "ابن خلدون" (عبد الرحمن) ممن يتقنون النظر لفلسفة التاريخ، أو من بينهم على الأقل، فإنه يمكن قراءة ما مضمونه أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة وذلك لما يسمح به استقرار الحضارة وتطورها وتفرغها للبحث والعلم. فبعد أن تفرغ أية حضارة من مجال المعالجة السياسية والاجتماعية والمعيشية من أزماتها، تفرغ لإشباع عقولها بما تستلزمه من علوم ومعارف. وهاهم المسلمون في صدر الإسلام، بعد أن استوت الحضارة، يزخرون ببحار العلوم وأصنافها والتفنن في اصطلاحات التعليم واستنباط المسائل والفنون حتى أبوا على المثقفين وفاتوا المتأخرين⁽²⁾ وفي المقابل بمجرد أن ينهار العمران فإنه يجر معه ذلك التطور العلمي كلياً وينتقل إلى حضارة أخرى.

(*) أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر.

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، ب ط، بيروت 1981، ص 344.

(2) نفسه.

ويؤكد "ابن خلدون" أن العلم إنما يولد بوصول الحضارة إلى القمة كما شهد ذلك حينما استبحر عمرانها واستفحلت حضارتها فاستحكم الحكماء والعلماء، وولكن بمجرد أن يخبو لهيب هذه الحضارة سرعان ما تتم عملية إجهاض العلم والفكر، ومن ثمة تتوصل إلى أن العلم إنما هو مرهون بالتأسيس وإجهاضه مقرون بالانحطاط الحضاري، وهذا ما يؤكد فيلسوف المقدمة في أكثر من موقع. وإنما الفلسفة ووعيتها ليسا بمغايرين لما سبق ذكره، إذ إنها ظهرت بأصولها السبعة^(*) بما كان يسمى بـ "علوم الحكمة" التي ظهرت - كما يقول ابن خلدون - في بلاد الفرس، فقد كان نطاقها متسعا وشأنها عظيمًا، لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك.

لقد كان موقف المسلمين موقفًا رافضًا لهذه العلوم وهذا ما تشهد به حادثة "سعد ابن أبي وقاص" وتشاوره مع "عمر ابن الخطاب" بشأن تلقينها للمسلمين، (أقصد علوم الحكمة) إذ كان رد هذا الأخير أن "اطرحوها في الماء، وبهذا تبلل العلم والحكمة الفارسيان، بينما كان للمسلمين حظ في تعويض فقدان الحكمة الفارسية بالحكمة اليونانية، التي بقيت في دواوينها وصحفها طوال سيطرة القياصرة النصرانيين الذين امتد حكمهم إلى الشام، وبعد ظهور الإسلام وتغلبه على الروم، بدأت عملية اغتراف المسلمين من علوم اليونان التي ظلت كامنة بين طيّات صفحاتها طيلة الزمن الذي دامت فيه لدى الروم.

نستنتج من هذا أن العامل الحضاري وتطور المسلمين جعل العامل السياسي يتحرك لملئ الفراغ بعد توفير الاستقرار فأرسل "أبو جعفر المنصور" إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم (الرياضيات) مترجمة، فبعث إليه بكتاب "إقليدس" وبعض كتب الطبيعيات...⁽¹⁾ ثم ليظهر المأمون برغبته الجامحة في العلم موفدا الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين، وانتساخها بالخط العربي، ليتبنوا مواقف معينة لـ "أرسطو" ويرفضوا أخرى وكان من أكبرهم "أبو نصر الفارابي" و"أبو علي ابن سينا" و"ابن الصائغ الأندلسي"^(**) و"سعد

(*) يحدد ابن خلدون أصول الفلسفة في سبعة أصول هي: المنطق/ الارتماطقي/ الهندسة/ الهيئة/ الموسيقى/ الطبيعيات/ الإلهيات.

(1) المقدمة، المصدر نفسه، ص 381.

(**) ابن الصائغ الأندلسي هو ابن باجة والباجة تعني الفضة في لغة مسيحيي الأندلس.

التفتازاني(*) الذي كان ضليعا في العلوم الحكمية وذو قدم عالية في سائر الفنون العقلية، فهل في حضور هذه الأسماء واستلهاها للحكمة اليونانية بأنواعها وأصولها دلالة على أن الوعي العربي والإسلامي وعي فلسفي محض؟ أم أن هناك طرفا آخر يكون بمثابة قطب مقابل/ معارض ضمن ثنائية الوعي العربي الإسلامي؟ وما هو؟ وبشكل أكثر إجرائية: هل الخطاب المهيمن في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب فلسفي أنطولوجي أم هو خطاب فقهي، ديني؟

الوعي الفلسفي الإسلامي: وعي هجين(**)

مؤثرات الآخر في الفكر الإسلامي:

بالرغم من أن التاريخ لتاريخ الوعي الفلسفي، وحضور أول فيلسوف مسلم، لم يكن إلا في العصر العباسي الثاني، إلا أن العصر العباسي الأول (750م - 846م) هو المرجعية الزمنية والمعرفية الأساسية لعلوم العرب والمسلمين في اكتساب مختلف المعارف اليونانية:

الفلسفة/ الكيمياء، وقياسا على هذا فإن [الدولة العباسية] العصر العباسي هو العصر الذهبي في نظر المسلمين والفلسفة الإسلامية، فبدلا من الشعار الذي تبناه الأمويون: "القرآن يهدم ما قبله" استعاض المسلمون بمقولة أخرى تضاف إلى القرآن والحديث علوم الحكمة: "الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من سمعها ولا يبالي من أي وعاء خرجت" وأيضا الحديث الذي مضمونه "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". هذا ما دفع بالعقلية العباسية على التقيض من سابقتها إلى استلهاها مختلف

(*) ابن التفتازاني: سعد الدين، ولد في تفتازان بخراسان (722-1322) ومات في سمرقند (792-1390). كان حجة في المنطق والكلام، وماوراء الطبيعة والفقه والبلاغة. له شرح "الرسالة الشمسية" للخطيب القزويني، وكتاب "المواقف للإيجي" وله نقاشات عديدة في مسائل الحرية والاختيار والجبر.

(**) المقصود هنا تفكيك العقل العربي الإسلامي من حيث التركيبة التكوينية وذلك بالعودة إلى أصول المعتقدات الفكرية العربية التي اغترفتها الحضارة العربية في فترة زمنية ما من مختلف الحضارات المجاورة جغرافيا وزمنيا، إضافة إلى الإسلام الذي يشكل حجر الأساس في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك تحت إطار السؤال: عمن أخذ المسلمون تلك المعارف؟ وهو سؤال نيتشوي في أصله قبل أن يكون سؤالاً هيدغريا أو دريديا.

العلوم من الشرق إلى الغرب بداية من الحكمة الفارسية باستنادها على سواعد الفرس^(*) على اعتبار أنهم ذوي حضارة عريقة، والفلسفة كانت هي ملتقى العلوم، فقد كان الفيلسوف جامعا لمختلفها من حكمة، طب وحساب، هندسة وموسيقى وعلم نجوم إلى جانب الصفة الغالبة فيه^(**) بالإضافة إلى مختلف الثقافات الأخرى من: نصرانية التي ظهرت فيها الفلسفة اليونانية ممزجة بآراء مدرسة الإسكندرية، وقد امتزجت فيها فلسفة اليونان بالروحانية الشرقية.

أما الثقافة اليهودية فقد تم حصرها في الجانب العملي، الاقتصادي: الصرافة، الدباغة والأمور التجارية... وقد كان للتوراة والتلمود (شرح التوراة) تأثيرا في كتب التفسير والقصص الدينية الإسلامية، إضافة إلى الطب اليهودي، أما ثالثا فالثقافة الهندية التي ظهر تأثيرها في العديد من الجوانب ذات الصلة الوطيدة بالفلسفة ومنها الرياضيات، الطب، النجوم والإلهيات، فأخذ عنهم الحساب و"الأرقام الهندية" فمن جهة الحساب والنجوم نجد شهادة "الجاحظ": "أما الهنود فوجدناهم يقدمون في النجوم والحساب ويقدمون في الطب ولهم أسرار الطب"⁽¹⁾ زيادة على ذلك فإن مذهب التناسخ هندي المصدر، أما من ناحية الإلهيات نجد أثرا كبيرا من التصوف الإسلامي بدعوة الهنود إلى الزهد ووحدانية الوجود (ابن عربي) وكلامهم عن سعي النفس إلى الكمال، ولثقافة الصائبة التي علّمت أن الكواكب هي أجرام ذات أرواح وهذا ما يحضر في معتقد "إخوان الصفا" و"الفارابي" و"ابن سينا" مما أدى إلى ظهور علم التنجيم.

كما يرجع الفضل للثقافة الفارسية في نشر الرأي والقياس في الفقه والتفسير وإضعاف التقليد بعد أن بسطوا نفوذهم في "العصر العباسي" وعندهم ورث المسلمون أساطير آلهة النور والظلام^(***) أما المانوية فليست سوى انعكاسا أو صورة مرآوية

(**) يكمن الفرق بين الحكمة الفارسية الأولى والثانية في أن الأولى كانت في مؤلفات صماء أما الثانية كانت حكمة متقلبة عبر عقول حكماء الفرس ذاتهم.

(**) قد يغلب على أحد علم من العلوم دون الآخر فيسمى به: فإذا غلب عليه الطب سمي طبيا وهكذا دواليك.

(1) عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة وآثارها ورجالها، دار صادر، الطبعة الخامسة، بيروت 1979، ص 141.

(1) (*) مزدا إله النور وأهرمان إله الظلمة.

للزرادشتية، تؤمن بثنائية القوة في العالم، تزعمها "ماني" لتبدو لنا المزدكية، وي متأثرة بمذهب "أفلاطون"، في انتشار الخيرات والنساء (فكرة المشاعية) حتى نزول الأحقاد والحروب، كما عرف الفرس أيضا فكرة المهدي المنتظر/ المخلص Le salvateur الذي يقضي على الشر في العالم وينشر الأرض خيراً وعدلاً وسلاماً^(*).

علاوة على هذه التيارات الثقافية المتواكبة، ساهمت مجموعة أخرى من المدارس في تشكيل الوعي الفلسفي العربي الإسلامي ومن بينها: مدارس السريان الذين تحكموا جيداً في اللغتين: اليونانية نتيجة لاحتكاكهم بمدرسة الإسكندرية، بعد أن احتل الإسكندر سوريا، وانتشار الثقافة اليونانية مكانذاك، إذ تمت ترجمة وتدريس العلوم اليونانية والفلسفية، وعلى الأخص "منطق أرسطو" إلى السريانية في القرن الخامس الميلادي، ثم انتشرت "الأفلاطونية المحدثة" في بلاد فارس وجوارها، وبقيت هذه الإنجازات إلى غاية تأسيس مدرسة بغداد في أوائل القرن السابع، وترجمت أيضاً مؤلفات "جنديسابور" ومدرسة أنطاكية في عام 270 ميلادية بتعليمها للفلسفة الأفلاطونية والخطابة باللغة اليونانية التي انتشرت في سوريا.

لقد ساهمت عملية النقل مدة طويلة امتدت إلى العصر العباسي الثاني واشترك فيها إلى جانب السريان جماعة من الفرس والهنود وبدأت في ثلاثة أطوار: الطور الأول: يبدأ بخلافة أبو "جعفر المنصور" وينتهي بـ "هارون الرشيد" ويتميز بترجمة كتب الطب والنجوم والتنجيم، لا وجود فيه لفكر فلسفي محض. الطور الثاني: يمتد ابتداء من خلافة "المأمون" وينتهي في أواخر القرن العاشر ويمتاز بترجمة الطب والرياضيات والفلسفة ويتضمن بوادر ظهور الفكر الفلسفي. الطور الثالث: يقع في أواخر القرن العاشر وما يليه وقد كثرت فيه ترجمة كتب المنطق والطبيعة والتفسير الفلسفي وسواها⁽¹⁾ إذ يبدو فيه الفكر الفلسفي متجهاً نحو الاكتمال.

(*) تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن هذه الفكرة نجدها مكرسة بصورة جذرية لدى الفرقة الشيعية/ الإمامية الإثنا عشرية التي تنتظر بشوق ظهور الإمام المهدي وتلكم هي نهاية التاريخ في الفكر الشيعي وهي فكرة تأخذ بعدها الفلسفي.

(1) عبده الشمالي، المرجع نفسه، ص 153.

الإسلام: ثقافة فقهية

كان شعار الذهنية الأموية شعارا محافظا، إن لم نقل منغلقا على تقبل أية علوم أخرى أو ثقافات وافدة من الخارج، وهذا ما يشكل من جهة ثانية موقف الدولة الإسلامية آنذاك تجاه استقبال ثقافة الآخر انطلاقا من مبدأ الاختلاف الفكري والعقائدي، وقياسا على رأي "ابن خلدون" فالعمران المتميز بالحروب والفتن تقلّ فيه العلوم والإبداعات الفكرية وكان بالفعل أن اكتفى هذا العصر فقط بالذهنيات الحافظة للقرآن ومستندة على الحديث النبوي وفقا للشعار المذكور أعلاه "الإسلام يهدم ما قبله"⁽¹⁾ وبالتالي فقد انتشرت عاطفة سلبية تجاه كل ما يمثل ثقافة وافدة، لإسلامية، وسائر العلوم الأخرى، وراح الناس يهتمون بدراسة علوم القرآن من تفسير: "إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم وصارت صناعة مخصوصة وعلماء مفردا وتناقله الناس بالمشرق والأندلس..."⁽²⁾ ويرجع هذا الاهتمام بعلوم القرآن إلى التوافق اللساني المشترك بين "القرآن الكريم" وبين الموقع الذي نزل فيه، فجاءت دراسته سهلة ممتعة، علما أن اللغة القرآنية كانت متداولة على السليقة بين العرب، فلم يجدوا صعوبة في تناوله، وراحوا يخوضون في علم التفسير ودراسة المتقدم والمتأخر منه، الناسخ والمنسوخ، وانتشرت مختلف العلوم المحايثة له شرحا وتفسيرا من من طرف كلّ من أمثال: "الطبري"، "الواقدي" و"الثعالبي" وبفضل تلك الدراسات نشأت علوم البيان من: لغة وأحكام الإعراب وبلاغة في التراكيب ووضع كل ذلك في دوواوين جعل العلوم في تقدم - العلوم المنحصرة في مجال الدين فقط كعلم اللسان - وطرق تداول الخبر [السند] وهو ما ساهم في تأسيس "علم التاريخ" الذي كانت بدايته الأولى تتمثل في الآثار المنقولة عن الأجيال السابقة من تفاسير متعلقة ب: الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآيات.

لقد كانت العرب تتمتع بعقلية حافظة/ تراكمية/ تجميعية، وهذه طبيعتهم حتى قبل الإسلام وعليه فحينما كانوا يتشوقون إلى معرفة ما تُوقُّ إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود من الأمور الماورائية التي تتطلب معرفة بالكون والعالم، لا باللغة، فإنّما كانوا يتجهون إلى اليهود من أهل الكتاب الذين

(1) المرجع السابق، ص 149.

(2) انظر ابن خلدون، المصدر نفسه، علوم القرآن من التفسير والقرآن، ص 346.

حملوا معهم أفكارهم التوراتية، التلمودية، حتى بعد إسلامهم (بعد إسلام اليهود). وتبعاً لطبيعة العقلية العربية أصبحت العلوم الفقهية ومستتبعاتها(*) هي السائدة، فراحت قدم "الشافعي" راسخة في هذه العلوم بحثاً عن الوسيلة التي تعينه على معرفة ناسخ الحديث الشريف من منسوخه، وسلامة الأسانيد من العلل الموهنة لها، أي أن كل ما في الأمر يدخل في إطار توخي أعلى نسبة من الموضوعية في نقل الخبر، وهذا الفن إنما يعود إلى ضرورة الاحتفاظ، وحفظ السنن المنقولة عن صاحب الشريعة، وتصنيف الحديث إلى: صحيح وحسن وضعيف، مرسل ومنقطع، معضل وشاذ وغريب حسب إسناده. من هنا يمكن تكوين لمحة حول المصدرين الأساسيين ألا وهما: النص (القرآن) والسنة (الحديث).

أما الفقه فهو عملية استنباطية محضة تقوم على استخراج الأحكام من: ندب، كراهية، وجوب، تحليل، تحريم وتكفير. وانتشرت مجموعة من القراء الذين أصبحوا لاحقاً يسمون بالفقهاء والعلماء، وذلك بعد انتشار العلم في الأمة الإسلامية وراحوا يخوضون في مجالات: الاستنباط، الاستنتاج، والاستخلاص. وهذه النعوت إنما هي من طبيعة عقلية فكرية لا- نصية، تعتمد نشاط العقل وإعماله وذلك ما ذهب إليه أهل الرأي والقياس من العراقيين في مقابل أهل الحديث الحجازيين، أي الإمام "أبو حنيفة النعمان"(**) (80هـ/699م - 150هـ/767م) في مقابل الإمام "مالك ابن أنس" (93هـ/712م - 179هـ/795م) وإنما يحصل إصدار هذه الأحكام من القرآن والسنة، ثم أصبح الإجماع مصدراً من مصادر التشريع على اعتقاد من أن عصمة الجماعة تُخَوَّل لها إصدار أحكام وفقاً لمستند ما، والقياس: قياس الأشباه بالأشباه. هذا الأخير قد بلغ ذروته مع "الشافعي" (150هـ/767م - 204هـ/820م) ولكنه من جهة أخرى، أي من ناحية الفقه، توقف وأطال وقوفه لدى "الشافعي" إذ لم يَخُضْ أحد من بعده في مغامرة التوظيف العقلي(***) على مضمون ما جاء في المتن النقلي: لا غرابة - يقول عبد الله العروي - في نظر "ابن خلدون" إذا جاء "الشافعي" بعد "مالك" وجاء "ابن حنبل"

(*) المقصود هنا: علم اللغة - اللسان - النحو - التراكيب - البلاغة/ علوم البيان العربي.

(**) كان النعمان يجتهد في الفقه، ويقول بالقياس، وبالرأي في الأحوال الضرورية. (انظر معجم

الفلاسفة: جورج طرابيشي)، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1997.

(***) ينبغي ها هنا استثناء، إضافة إلى الشافعي، الشاطبي من هذا الحكم أيضاً.

(241هـ/755م) بعد "الشافعي"، ولكن ماذا يمثل هذا التصنيف لهؤلاء الفقهاء؟ لا شك أنه وبمجرد قياس زمن ظهور الـ "قياس" مع "الشافعي" يتضح لنا أن الأمر ليس بغريب، فـ "مالك بن أنس" يمثل مرحلة ما قبل القياس، وهي مرحلة قد تكون بريئة إلى حد ما تجاه رفضه أو قبوله، بينما يشهد القياس (الإعمال العقلي) في الشريعة، أوج نتوء مع "أبي عبد الله ابن إدريس الشافعي" وهذه المرحلة هي ما يمثل لنا مرحلة تطور العقل باعتباره يوظف المنطق، ومن أهم الأوجه، التي ظهر بها المنطق: القياس الذي هو أحد الدعائم الرئيسية له، وبناء على ذلك فإن مرحلة، أو الفترة التي ظهر فيها الفقه مع "مالك بن أنس" هي مرحلة ما قبل القياس ومع "الشافعي" عرفنا مرحلة القياس فماذا عن الحديث حول مرحلة ما بعدية بالنسبة للقياس؟

الفيلسوف الفقيه: في مقابل الفقيه المتفلسف

هنا تكمن قسوة الموقف تجاه القياس وبالتالي العقل، إذ نجد كلا من "ابن حنبل" "ابن حزم الأندلسي" (383هـ/994م - 455هـ/1064م) و"الغزالي" (450هـ/1059م - 501هـ/1111م) وحتى "ابن تيمية" (661هـ/1263م - 728هـ/1328م) أو من يمكننا أن نصطلح حول تسميتهم بأئمة التقليد/المتمسكين بتقاليد السلف، حيث سيعرف القياس معهم أسوأ ما عرفه من مواجهات من قبل وهو ما يقول حوله "عبد الله العروي": "ظهر القياس أمر طبيعي، وظهور المعارضة له أيضا أمر طبيعي"⁽¹⁾ وهذه السنة قد سنّها "ابن حنبل" الذي كان فقط يعتمد الحفظ وظاهر القرآن، مع تحفظ شديد تجاه القياس، إن لم نقل رفضا كليا له، كما يستطرد "عبد الله العروي" في هامش كتابه المذكور حول ذلك التناقض بين الحنابلة بمعية أصحاب الظاهر، يتكبرون للقياس، بل يفرون منه، ثم يستخدمونه، وهذا ما هو ملاحظ لدى "ابن حزم الأندلسي" و"ابن تيمية" فنجد "ابن خلدون" يدافع عن القياس من جهة أنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"⁽²⁾ وهنا نلاحظ وبشكل ملفت أن "ابن خلدون" يتبنى "علم الكلام" وهو أقرب إلى الخطاب الفلسفي منه إلى الخطاب الفقهي، وكل ذلك ليس إلا من أجل الرد على

(1) انظر عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص 204.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 363.

"المبتدعة"، بالرغم من أن التعريف تبدو عليه هباتُ الموضوعية، وهذا لا يجعل منه فيلسوفاً بل إن كل ما رمى إليه هو فقط مجرد الانتفاع. إنه يسعى فقط إلى توظيف علم الكلام مدة زمنية، لوقت معين، ثم يعود إلى فقهه السلفية الثابتة، فهو بعد أن يؤكد أن موضوع علم الكلام عند أهله إنما "هو العقائد الإيمانية"⁽¹⁾ بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك عن تلك العقائد إلى درجة أننا نشعر أنه أصبح يؤيد هذا الفن، ولكنه سرعان ما يعود ويؤكد أن "علم الكلام غير ضروري لهذا العهد إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا"⁽²⁾ ومن هنا نفهتته وخلفيته الفقهية ورفضه للعقل النظري/ الفلسفي/ المنطقي في الفقه.

إن جملة المفاهيم التي تدور في فكر المفكر، إنما هي ناتجة عن طريق في التفكير معينة، سواء أكان هذا المفكر فيلسوفاً أو فقيهاً أو جامعاً بين كلا الصفتين، فكيف يمكن تمييز هذا من ذاك؟

توجد، في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، نماذج عديدة من كلا الاتجاهين: اتجاه أول يبدأ من "الكندي" إلى "ابن سينا" مروراً بـ "الفارابي" و"أبو العلاء المعري" حتى "إخوان الصفا" من بعد انتهاء مرحلة "الشيخ الرئيس" وهو خط تدعمه "رؤية" المأمون (الحلم)، فنجد الكندي مثلاً يخوض في مسائل توفيقية بين الحكمة والدين إذ بحث أولاً في: الله: والله عنده واحد وعلة وحدة المخلوقات ومن ثم علة وجودها فهو خالقها بالمعنى الدقيق للكلمة.

أما الفقيه المتفلسف يشغل بالفلسفة من أجل مهمة واحدة هي الحكم على الفيلسوف بمقياس الدين. بالتالي فحضور الدين من هنا هو الحضور الذي يأخذ مساحة أكبر من الحضور الفلسفي، هذا إن كان هناك حضوراً فلسفياً، انطلاقاً من الأساس الأول لدى الفقيه المتفلسف ألا وهو رفض الفلسفة كفلسفة/ كبحث أنطولوجي نظري: البحث في الإلهيات. وهذا يوجهنا إلى ضرورة الحديث عن المنهج المستخدم في كلا البحثين من كون أن المنهج الفلسفي منهج عقلي محض أما المنهج الفقهي هو منهج عقلي مقيد كما نثر عليه لدى "الغزالي".

(1) المصدر نفسه، ص 369.

(2) نفسه، ص 370.

الفيلسوف: الخطاب الأنطولوجي

أما عن أول شخصية جسدت الفلسفة بما هي فلسفة إسلامية نجد "أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني" وسائر مؤرخي الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يؤكدون على أن "يعقوب ابن إسحاق الكندي" (*) هو أول فيلسوف مسلم وفقا لما تم تداوله من روايات عبر العصور "... ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً..."⁽¹⁾ وقد نال نصيبه من الترف من قبل حكام الدولة العباسية آنذاك ممثلة بـ "المأمون"، كما أنه كان من المترجمين الذين ذاع صيتهم العلمي، وأصبح لهم باع في التحكم بالترجمة كبير، من أمثال: "حنين بن إسحاق" و"يعقوب بن إسحاق الكندي" و"ثابت بن قرة الحرائي" و"عمر الفرخان الطبري" وذلك وفقاً لما قاله "أبو معشر" في كتاب المذكرات من كون أن هؤلاء الأربعة هم حذاق الترجمة في الإسلام. نجد في هذا العصر أيضاً فيلسوفاً مسلماً آخر ألا وهو "أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي" (**) أو المعلم الثاني كما يلقبه الكثير - فأرسطو هو المعلم الأول - حتى قيل فيه إنه من بين حكماء أربع هم: "أرسطو"، "الإسكندر"، "أبو علي بن سينا"، إضافة إليه، بعدما بلغ وعيه الفلسفي أعلى الدرجات ففسر كتاب "ما بعد الطبيعة" لـ "أرسطو" وها هو ذا "الشيخ الرئيس" يشهد له بفضل عليه: "أيست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى فشكرت الله تعالى على ذلك"⁽²⁾ وتميز إلى جانب ذلك بشرح الكتب المنطقية وإظهار غامضها من صناعة التحليل وأنحاء التعليم فهل يمثل "الفارابي" فعلاً لحظة وعي إسلامية ذات طابع فلسفي أو ما يسمى بـ "الوعي الإسلامي" بالمعنى الأنطولوجي للمفهوم أي بطابعه الفلسفي؟ يضع "الفارابي" كلا من المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة، متبنياً التصور الأرسطي، ليوضح ميلاد الفلسفة من بين طيات رحم تصنيفه للعلوم، فنجدته يصنف هذه العلوم إلى:

(*) أنظر: أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي أحمد، دار الكتب العلمية، (ب ط)، بيروت، ص 502.

(1) الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 502.

(**) أنظر: المصدر نفسه، ص 523.

(2) المصدر نفسه، ص 523.

1. علم اللسان.
2. علم المنطق.
3. علوم الرياضة.
4. الطبيعة وما بعد الطبيعة.
5. علم السياسة والفقه والكلام.

وهذا وفقاً لما قاله في "إحصاء العلوم": "قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه، ونجعله في خمسة فصول: الأول في علم اللسان وأجزائه، والثاني في علم المنطق وأجزائه، والثالث في علوم التعاليم وهي العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الإلهي وأجزائه والخامس في العلم المدني(*) وأجزائه، وفي علم الفقه وعلم الكلام". نستنتج من هذا التصنيف الذي يقدمه "الفارابي" أن الفلسفة تحضر في مختلف مراتب هذه التصنيفات، إذ نجد المنطق وهو الترساة التي على الحكمة أن تسلك بها، ثم ما بعد الطبيعة وهي العلم الإلهي، الذي يختص على غرار الفلسفة اليونانية، أو ما يسمى بالعلوم النظرية في مقابل العلوم العملية التي هي: علم السياسة وعلم الكلام اللذان ينتميان إلى الجانب الممارساتي أو العملي ليعكس بذلك الوعي النظري على الواقع.

من خلال هذا التصنيف الفارابي، نسجل أول نقطة لصالح الوعي الفلسفي الإسلامي وهو ما يسير عليه كل من "إخوان الصفا" وخصوصاً "أبو علي ابن سينا". هذا ونجد أن التأكيد على ضرورة الفلسفة له من الأهمية بمكان، ما يجوز له صلاحية الاحتفاظ بامتلاك سبيل السعادة الإنسانية، إذ هي تُنال ليس لأيٍّ كان: "ولما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية [هبة] بصنعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة..."⁽¹⁾ متبنياً في ذلك نظرية المعرفة الأفلاطونية، بالرغم من تأثره بالمنطق

(*) الأخلاق وعلم سياسة المدينة.

(1) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدمه وعلق عليه: د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، الطبعة الثانية، 1987، ص 77/78. نقلاً عن الفكر الإسلامي والفلسفة، ص 80.

الأرسطي، إذ نلاحظ جيدا ذلك التلاحم بين كل من نظرتي المعرفة الإسلامية (الفارابية والأفلاطونية) اليونانية، فالسعادة تحصل عنده بجودة التمييز بواسطة قوة الذهن على إدراك الصواب عن طريق تجاوز الباطل انطلاقا من تبني المنطق الأرسطي وذلك من خلال قوله: "... وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق، أنه حق ييقين، فنعتقد، وبها نقف على ما هو باطل، أنه باطل ييقين، فنتجنبه... والصناعة التي بها نستنفذ هذه القوة تسمى المنطق"⁽¹⁾ واليقين أو الحقيقة هي إلهية - كما يقول نيتشه في الجينولوجيا - وبالتالي المنطق يؤدي إلى معرفة الله، عن طريق الارتقاء، ومن هنا نسجل أرسطية "الفارابي" التي تسعى لخدمة أفلاطونيه أو بمعنى آخر يمكننا أن نقول أنه يوظف "أرسطو" في خدمة "أفلاطون" حتى يكون هذا الأخير هو المنتهى، متبنيا بذلك موقفه من المدينة، السياسة، الدولة/ المدينة الفاضلة، حتى يعود الإنسان إلى أصله الإلهي. كما يصف "أفلاطون" من كون أن الله هو أصل خير وسعادة البشر في جمهوريته الفلسفية وبالتالي ف: "... الله هو صانع الخير ليس إلا"⁽²⁾ ولكن كيف يتم التوصل إلى هذه السعادة وعلى أية مركبة يرتقي المنطق لبلوغها؟

يجيب "الفارابي أبو نصر": "وهذه الصناعة/ المنطق... وكان أخص الخيرات بالإنسان، عقل الإنسان، إذا كان الشيء الذي به صار إنسانا هو العقل"⁽³⁾ وعليه يعتبره "أبو نصر" نعمة، بل الأفضل من بين سائر النعم التي يتمتع بها الإنسان وانطلاقا من هذه الملكة تنبجس جملة من المفاهيم الفلسفية التي ليست ضئيلة الصلة بالخطاب الفقهي.

وحي الفقيه: العقل التكفيري.

نطلق مفهوم "العقل التكفيري"^(*) على جنس الفقهاء الذين يتعجلون ويستعجلون إطلاق أحكام مجانية وفورية بل أحكام خاطفة بدون التعمق في آراء الفلاسفة واستجلاء جوهرها. إن "العقل التكفيري" هو سمة المشتغل، أو بالأحرى المنتقد لمسائل الفلسفة،

(1) الفارابي: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، دار الأندلس، (ب ط)، بيروت، (ب ت).

(3) الفارابي: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(*) العقل التكفيري: هو تلك الذهنية الفقهية الجامدة التي لا تتفاعل ومعطيات العقل النظري، وتستعجل بإصدار أحكام التكفير على الفلاسفة، سرعان ما تلاحظ تلك الروح الفلسفية التي تتطلع إلى البحث في المجرد.

انطلاقاً من منهج مقيد حتى ولو كان عقلياً بطبيعته كالمنهج الذي اتبعه "أبو حامد الغزالي" فهو في نظريته للعقول نجده يذهب إلى تقسيمها إلى ثمانية أقسام هي: العقل الذي يريده المتكلمون: وهو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعقل العملي، والعقل المستفاد والعقل النظري، والعقل الهولاني (العقل بالقوة) والعقل بالفعل والعقل الفعال. هذه هي أنواع العقل التي يقر بها "الغزالي" ولكنه لا يخوض فيها جميعاً، بل إنه يعتذر عليه، أو يصمت عن، الخوض في: العقل الفعال والعقل الكلي. هذا موقف متخوف يتحليل لعدم البحث في ما فوق العقل الإنساني ولا يخوض ولا يبدي رأيه هو فيه، بل يكتفي "بذكر أقوال الفلاسفة ويشرح آراءهم في هذه العقول دون أن يضيف أي شيء من عنده"⁽¹⁾ فيقدم مثلاً ساخراً حول التأكيد على عدم قدرة الإنسان معرفة الحقيقة فيقول: إذا كان التصور يحصل بالحد، ولكل من أجزاء الحد حد ينبغي أن تسبقه معرفة أجزائه، إذ أية فائدة من القول أن العسل هو جني النحل لمن لا يعرف الزهر والنحل والجني والعسل. هذا مثال حول عدم قدرة الإنسان على فهم أمور ما بعد الطبيعة، وعلى هذا السبيل فإن أبا حامد يتجاوز الحديث عن العقل الفعال والعقل الكلي، بل يرى أن الكلام بحدود لا تقابلها أجزاء يشعر الباحث بأنه يدور في دائرة مفرغة وأنه يتخبط في سلسلة من الأسئلة محكمة الحلقات لا خلاص له منها، لذا فلا غرابة من أن يحدد هدف تهافت الفلاسفة في الرد على الفلاسفة ويقصد (الفارابي وابن سينا...) دفاعاً عن أصول الدين/الإسلام، وأول دليل على رفضه الخطاب الفلسفي هو دليل لغوي شكلي/صوري، إذ حينما يتحدث عن العلوم الإلهية يشعر وكأنه يجلس مكان قاضي التحقيق والفلاسفة مكان قفص الاتهام فيقول: "ولو كانت علومهم الإلهية"، و"لو نناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق..."⁽²⁾ ونجد دلالة قوية على أنه يقيس كل ما يقرأه بمقياس الدين أي بمقياس ثنائية الفلسفة/الدين أو بمقياس فيلسوف/فقيه، وإذا كان الأمر غير ذلك فما الذي يقصده بالتحدث عن الفلاسفة من دون أن ينتمي إليهم، وكأنه يتنحى جانباً ليفضح ما افترضه هؤلاء. هذا من ناحية الشكل،

(1) فكتور سعيد باسل، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، (ب ط) - (ب ت).

(2) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة - مصر، (ب ت)، ص 60.

أما من ناحية المضمون فيبدو ذلك الرفض التام من جهة أخرى للفلسفة حول ما توصل إليه الفلاسفة من آراء حول قدم العالم وحدوثه وحول النفس، فكلها آراء غير حقيقية مصدرها التخمين وذلك بدليل اختلافهم في الوصول إلى نتائج واحدة/ متفق عليها ومن ثمة فإنه يشك في قيمة هذه الحقائق التي توصل إليها ليتعدى الشك إلى وسيلة بلوغ هذه الحقائق فهو بعد أن يؤكد على تناقض آرائهم في قوله: "ولو كانت علومهم الإلهية متفقة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسائية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية" يذهب إلى انتقاد آلية البحث عن الحقيقة - المنطق - فيقول: "ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"غايطيغوراس" لم يتمكنوا عن الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"⁽¹⁾ ولكن أقصى ما وصل إليه "الغزالي" في خطابه لم يكن يخدم سوى تلك اللحظة المنتظرة لديه ألا وهي تكفير الفلاسفة، فراح يردّ عليهم بسلاحهم - المنطق - مع أنه يعترف بقصوره ويشرح أقوالهم حول القدم والحشر والعلم ثم يفنذها، وفي الأخير يقولون في خاتمة الكتاب (تهافت الفلاسفة): فإن قال قائل: قد فضلتهم مذاهب هؤلاء، أفقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب قتلهم لمن يعتقد اعتقادهم؟

قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

إحداها: مسألة قدم العالم.

الثانية: قولهم أن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات...

الثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها... (وهي المسائل: الأولى، الثالثة عشر

والسابعة عشر)⁽²⁾.

نخلص من هذا إلى التركيز على مفهوم الـ "تكفير" وهو ينحدر من الدين أكثر منه من الفلسفة، بل هو ينتمي إليه دون تلك، وعلى هذا فإن "الغزالي" وفي مغامرته في تكفير الفلاسفة نجده يخدم فقيته التي تنطلق من استنباط الأحكام: كالتحليل والتحريم

(1) ابن رشد: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة - تحقيق الطبعة الأولى: مورييس بويج وتصدير الطبعة الرابعة:

ماجد فخري، دار المشرق، 1990، ص 254.

وعليه فإنه لولا هذا الهدف لأمكننا الحكم على "الغزالي" أنه ما أمكن له أن يخوض في مناقشة مثل هذه المسائل إلا دفاعاً على الدين، وعن موقفه من الدين، ومن ثمة أمكننا الحكم عليه أنه ليس فيلسوفاً ولا يجب تصنيفه ضمن قائمة الفلاسفة(*)، بل يبقى مجرد فقيه متفلسف وأكبر دليل على ذلك هو عدم قبوله الكلام عن "العقل الفعال" و"العقل الكلي" بينما يتبناه "الفارابي" و"ابن سينا" وغيرهما بكل رحابة واحتفاء.

الفيلسوف الفقيه: في عين الفقيه المتفلسف

في خضم هذه الصراعات تتولد لدينا هذه الثنائية التي تنم عن تباعد طرفيها كالاتبعاد الحاصل بين السماء والأرض، إذ تحصلنا على خطاب فلسفي يوظف الفقه من أجل خدمة الفلسفة وخطابها، هذا الأخير الذي يتكون من جملة مفاهيم ذات طبيعة مشتركة إنما هي ناتجة عن طريقة في التفكير معينة، والشيء ذاته في مقابل الزاوية الأخرى، زاوية الفقيه، الذي يعمل على إصدار أحكام بعينها، فنجد مفاهيم الفيلسوف وأحكام الفقيه متباينة:

أحكام العقل الفقهي:	مفاهيم العقل الفلسفي:
- حرام	- قدم
- حلال	- حدوث
- كفر/كفار - خفاء	- الصانع/المحرك الأول
- إيمان - خرق	- العالم
- واجب الوجود	- الهولي (القوة)
- ممكن الوجود	- الفعل
- إحصاء - حجاب	- الزمن
- تقليد - الحضرة الإلهية	- الحركة

(*) كانت تنقصه تلك المغامرة الفلسفية والجرأة الأنطولوجية في تناول الأمور بالعقل، ولعل هذا الأمر يرجع إلى طبيعة العقل الأشعري المحافظ المتحفظ في أفكاره وآرائه الأنطولوجية في مقابل العقل الشيعي المتميز بالإقدام على مثل تلك العقليات بكل رحابة وترحيب وبدون اهتزاز إيمانه بالله.

- العقل	- جائز - طرق الترقى
- صورة	- الجهات - إشراق
- مادة	- أرباب الذوق
- أسطوانات	- الارتقاء - العارف
- الواجب	- الأرواح الأرضية
- الممكن	- الأرواح البشرية
- فيض	- الأرواح البشرية النورانية
- روح	- الروح النبوي
- الجهات	- أزل - ظلمة
- خلف (**)	- أسرار الأنوار الإلهية (*)

على هذا نجد الفقيه المتفلسف يشتغل بالفلسفة من أجل مهمة واحدة هي الحكم على الفيلسوف بمقياس الدين، بالتالي فحضور الدين، من هنا، هو الحضور الذي يأخذ مساحة أكبر من الحضور الفلسفي، فيمتد مساره إلى غاية "ابن خلدون". هذا إن كان هناك حضوراً فلسفياً انطلاقاً من الأساس الأول لدى الفقيه المتفلسف، ألا وهو رفض الفلسفة كفلسفة، أي جانب البحث في الإلهيات، لذلك فإن رأي "ابن خلدون" واضح تماماً إذ نجد رأيه بخصوص هذا العلم سلبياً، في أن مدارك العقل منتهية وتدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، بل أنه يقبل أن تعارض الشريعة العقل، وعزله عن أية محاولة لما جاء به صاحب الشريعة، بل الاعتقاد والسكوت عما لم نفهمه هو الأفضل وبهذا جاء نفي "الغزالي" و"ابن خلدون" نفيًا تاماً للتأويل وترك العقل يتخبط في تناقضاته بخصوص كل تلك المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية.

نلاحظ أن جملة المفاهيم هذه - المذكورة أعلاه - جاءت متعددة بين مفاهيم منطقية كمفاهيم: خلف/ واجب/ ممكن/ صورة/ عقل (= على أساس أن العقلي منطقي)

(*) بخصوص هذه المفاهيم عند ابن رشد أنظر كتابه تهافت التهافت، المصدر نفسه.
 (***) بخصوص هذه المفاهيم عند الغزالي أنظر: مشكاة الأنوار ومختلف مؤلفاته. الغزالي: مشكاة الأنوار، شرح ودراسة الشيخ عبد العزيز عز الدين ومصفاة الأسرار، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1986.

إلى مفاهيم أنطولوجية كـ: فيض/روح/مادة/عقل/حركة/زمن/قديم/حادث/صانع - محرك أول/عالم/وجود/أسطقسات.

هذه هي جملة المفاهيم التي تميز العقل الفلسفي عن العقل الفقهي الذي انتهى إلى الصوفية السنية في أكثر أحواله (الغزالي وابن خلدون كنموذجين واضحين) وأكثر ما يدل على ذلك هو استخدام المفاهيم الفلسفية إلا في حالة الرد القسري/الإجباري على الفلاسفة، بل بحيث كانت شبكة المفاهيم بل الأحكام الفقهية مرتبطة أكثر ما هي مرتبطة بالأحكام الدينية من: تحليل/تحريم/تكفير إيمان/إلحاد/جائر/تقليد، والأكثر من ذلك طغيان الخطاب الصوفي السني ومفاهيمه التي أخذت مساحة أكبر من مثل: الذوق/الحجاب/الكشف/خفاء/خرق/حضرة إلهية. وبغض النظر عن المسار الذي أخذه "الغزالي" لاحقاً فإن تكفيره للفلاسفة تركز أساساً على ثلاثة فرق هي: الدهريين - الطبيعيين - الإلهيين.

فالدعريون هم القائلون ببقاء الدهر وقدمه، وهم يقولون بالمحسوس والمعقول ولا يقولون بالحدود والأحكام (في الإسلام). أما الطبيعيون فيعترفون فقط بالوجود المحسوس وهم أشياع المذهب المادي، فالوجود المطلق لا حقيقة له عندهم، أما الإلهيون فيقولون بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولكنهم يقولون بقدوم العالم فوضعوا إلى جانب الله إلهاً آخر⁽¹⁾ وهنا يقع تكفيرهم وذلك بالاستناد على رأي "ابن حزم الأندلسي الظاهري" إلى جانب حكم "الغزالي" في ذلك على اعتبار أنهما يقولان أن هؤلاء الفلاسفة كلهم وخصوصاً منهم الإلهيون/العقليون أصابوا من مفهوم التوحيد مقتلاً حينما أصبح العالم قديماً، فنجد "ابن حزم" في الجزء الثالث من مؤلفه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" يهيب مقدمة أولى يعتمد عليها "الغزالي" في حكمه في من يكفر ومن لا يكفر إلى أن "من خالف طائفة/الجماعة في شيء من مسائل الاعتقاد.. فهو كافر... وذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في مسائل الاعتقاد فهو كافر..."⁽²⁾. لا شك في أن هذا الكلام يتماشى مع كلام "الغزالي" بل إنه يأخذه منه، كمرجعية ضمنية حتى ولو لم يصرح بها علناً من منطلق فقهي، فنظرية أن الله لا يعلم

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر نفسه، ص 279.

(2) ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، تحقيق: محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميره، دار الجيل، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 291.

الجزئيات وقدم العالم قد أصابت الإسلام في أصوله، ولهذا لجأ إلى تكفير الفلاسفة، إذ إن ما خالف به الإلهيون العقل في نظر "الغزالي" وأمثاله من الفقهاء أنهم أنكروا تلك المسائل الثلاث لذلك كانوا ناكرين لما جاء به الوحي، فهم "كافرون" ومن ذوي البدع⁽¹⁾.

مثل هذا الموقف نجده لدى "ابن خلدون الحضرمي" في عبارة "فساد متحليها"، أوليس هذا المعنى بأقرب من مفهوم التكفير مع تغيير في التسمية مع الإبقاء على المسمى/المفهوم؟

يرى "ابن خلدون" أن الفلاسفة المسلمون حذوا طريق "أرسطو" حذو النعل بالنعل، ومن بينهم "أبو نصر الفارابي" و"ابن سينا" ممن "أظلمهم الله" على اختلاف ما ذهبوا في تفريع مسائلها، بل أنهم يدعون إلى أكثر من ذلك، إلى التخلي عن العلوم الإلهية وما بعد الطبيعة وتكفير متحليها، إذ هي في رأيه "علوم ظنية"/ترجيحية يقال فيها بالأولى والأخلق بدلا من الحقيقة واليقين، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يتم الاكتفاء بالظن منذ الأول، فلا فائدة من هذه العلوم إذن بما أنها لا ترصد سوى الظن والريب، لا الحقيقة واليقين، والحال إذاً أن اهتمام الإنسان إنما ينبغي أن يكون فقط على تحصيل العلم الحسي وإدراك الموجودات على ما هي عليه وذلك ما يفسره تبنيه للعقلين التمييزي والعملي ويحذر الناظر في تلك العلوم أن يتحرز بكامل جهده من معاطبها، بل عليه دراسة الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبّن أحد عليها وهو خلو من علوم الدين ولكننا نتساءل: ألم تكن الفلاسفة الإلهيون مليئة رؤوسهم بعلوم الدين من حفظ القرآن، وتفسير آياته، ومعرفة فقهية؟ ألم يكن "ابن رشد" قاضيا فقيها، ضليعا في الدين، ونحن نعلم ما يجب أن يتوفر لدى القاضي من علوم الشريعة والدين ورغم ذلك دافع عن الفلاسفة وأكب نظره في هذه العلوم؟ فهل كان نظر "ابن رشد" قاصرا على الحذر من الوقوع في مثل هذا المأزق؟ هل يعني هذا الكلام أن "ابن رشد" تناقض مع ذاته حينما دافع عن أطروحة قدم العالم؟ ومن جهة أخرى ألا يمكن فصل الفلسفة عن الدين والبحث عن حقيقة دينية وأخرى فلسفية بدلا من البحث عن حقيقة مفلسفة للدين وبالتالي يغدو رجل الدين غير رجل

(1) د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، 1981، ص 61.

الفلسفة بالرغم من أنه كان لدينا رجال كثيرون ممن جمعوا بين كلا العلمين؟ هل الفلسفة خطر على الدين؟ لا شك أن هذا السؤال هو السؤال الرئيسي، من بين كل الأسئلة الأخرى، الذي حاول الفقهاء الإجابة عنه ولم يطرحوه رغم إجابتهم عنه بصيغة الموافقة والتأييد.

نهاية الفلسفة: الكلمة الأخيرة للفقيه...!

لقد كان الخطاب الفلسفي ضحية الخطاب الفقهي، نتيجة عدم غوص الفقهاء وتبحرهم في علوم الحكمة، وذلك في لجوئهم إلى الحكم على الفلاسفة بـ "تسرع" مفرط، لقد كانوا يمارسون حركات "خطف" تجاه الأنطولوجيين المسلمين في الحين الذي يتجهون فيه (الفلاسفة) إلى تبرير مواقفهم، وذلك ما فعله "الغزالي" حينما عجز عن مواجهة الفلاسفة مواجهة فلسفية، فاتجه إلى الدين ليدرّ أحكاماً قاطعة، إن لم تكن مسبقة، فدخله المباشر ولجؤه إلى المغالطة حينما ينكر ويرفض، ويقابل إشكالات بإشكالات لا يبرر له امتلاك القدرة على الحكم على من يتمتع بمقدرة فلسفية عليا في التحكم في قوانين المنطق، فقد وقع هو ذاته في تناقض صريح مع ذاته من حيث أنه يضع الوالي المتصوف ويعطيه تلك المكانة التي أعطاها الشيعة للإمام، وهي تُحلّ الوالي في نفس مرتبة النبي مع أنه ينكر على الشيعة تصنيف الإمام في نفس المرتبة مع النبي، ولكن يبقى الفيلسوف "كافراً" في نظر الفقيه، وهو إعلان صريح عن "نهاية الفلسفة" وبداية عصر التكفير في نظره، إذ تخيل أنه بإمكانه الحكم على أعمال الفيلسوف من منظور ديني، وهنا تطرح لنا مسألة الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية: هل تشتركان أم أنهما تقعان كل واحدة منهما على حدى؟

هذا السؤال الذي يجد إجابة لدى "ابن رشد" في أن "الغزالي" حكم حكماً مسبقاً، لأنه لم يفهم آراء اليونان حول قدم العالم، إذ إنه أمر راجع إلى معنيين: القديم بالذات والقديم بالزمان علماً أن "أرسطو" أنكر أن العالم محدث بالزمان وبالتالي له علة أولى هي "الله". رغم هذه التبرئة لله من طرف "ابن رشد" وأنه واحد أحد وأن العالم قديم بالزمان فقط وليس بالذات وأنا لا ندري متى تم حدوثه، إلا أن "الفقيه" يصر على تكفير الفيلسوف والنظر إليه نظرة المشركين، ومع هذا نقول أنه لا يحق لـ "الفقيه" أن يضع نفسه مكان "الفيلسوف" لأن أمور الفلسفة متشعبة وأن الحكم يبقى نسبياً لأنه

يصدر من نسبي^(*) ولا يمثل أبدا الحقيقة المطلقة.

ثم يكرس "ابن خلدون"^(**) ما مارسه "الغزالي" من خطاب تكفيري على الفلسفة ومتحليها معلنا عن انتهاء مسيرة الجدل بين الفلسفة والدين بخطاب فقهي، الذي يحصل على ميدالية الحقيقة ويوقف، بل يقصي العلوم الإلهية من أن يستمر البحث فيها، وهي موقف تنفيري يورث التردد والخوف من مواجهة الفلسفة، بل يجعل المشتغل عليها دائما يتصور الحكم الديني عليه وعلى أمثاله وهو الذي أكسب للفلسفة ذلك الإخفاق السوسيولوجي^(***) كما ينظر إليه "أركون" الذي يرى أنه لا بد من تخصيص فصل كامل لـ: "سوسيولوجيا الإخفاق" الذي حل بالفلسفة، ينبغي معرفة سبب فشل الاتجاه الفلسفي في المناخ الإسلامي.

إن إنجاز هذا العمل يشكل شرطاً أساسياً ومبدئياً من أجل إدراج الموقف الفلسفي ثانية إلى ساحة الفكر العربي - الإسلامي الذي يرفض الفلسفة، ولهذا وجب القيام بدراسات أركيولوجية معمقة لمعرفة ذلك السبب⁽¹⁾ الذي أدى إلى فشل الخطاب الفلسفي في الماضي / الفترة الكلاسيكية، وكيفية تلافي هذا الفشل في الحاضر، ولكن إلى حد الآن يبقى المشروع الفلسفي لبناء فلسفة عربية إسلامية فاشلاً/ أو على الأقل مُرجأً، بسبب تلك البنية الاجتماعية المنغلقة على نفسها والتي ورثت هذه المواقف من الفقهاء والمتعصبين للدين.

(*) نقصد بالنسبي هنا: الإنسان.

(**) انتهاء الجدل بين الفلسفة والفقه بخطاب فقهي هو خطاب ابن خلدون التكفيري وهو موقف تنفيري من الفلسفة زيادة على أنه يوهن من إرادة البحث عن الحقيقة الإلهية وهو هنا يبدو ظاهرياً. ثم إذا كانت الحقيقة إلهية فهل من شيء أروع من البحث عما هو إلهي، والارتقاء إلى التعالي الإلهي والترفع، أوليس هذا هو البحث الحقيقي وكل ما عدا ذلك يعتبر عبثاً؟

(***) هذا الموقف الذي ورثته أجيالنا حول الفلسفة هو الموقف الذي تم الترويج له والعمل على نشره منذ قرون عديدة في المجتمعات العربية الإسلامية مما شكل لديهم أزمة/ عقدة البحث في الفلسفة وصودر بعض ردود الأفعال تجاه كل من يمتحن الفلسفة أو يبحث فيها على الأقل، وذلك ابتداء من مجتمعنا لدرجة أننا بمجرد أن نعلن لأحد أننا نبحث أو ندرس في هذا الحقل المعرفي فإن رد فعله يكون النفور بصفة لا شعورية، وذلك راجع لخلفيات متعددة. وانطلاقاً من هذا فإن أزمة الفلسفة نعيشها في واقعنا المر، قبل أن نعيشها في فكرنا، وهذا راجع حتماً لذلك الخطاب المتغترس الذي أرسى مجموعة من الفقهاء المتسرعين في إصدار أحكام التكفير دون تمحيص فلسفي.

(1) انظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي/ قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 182.

الإسلامية التطبيقية عند أركون من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي

د. اليامين بن تومي⁽¹⁾

تتعاقد هذه الدراسة لتستبين طرق محمد أركون في تخريجه للمسألة الدينية، ضمن حلقة كبيرة هي دراسة الفعل الإسلامي، ذلك أنه يعد من الذين درسوا منشأ الدافع الديني من أساساته التي صيرته بضاعة بين جمهور المتعاملين؛ وانتخب من ثمة بعض الفرديات التي تشكلت حديثاً في سماء التواضع التاريخي للفعل الإسلامي، وأصبحت ممثلة للخطاب الإسلامي ككل.

ذلك أن معضلة أي خطاب حين ينصرف من مجال كونه اعتقاداً إلى كونه ممارسة/ تمثلاً يصبح محملاً بتراكيب تختلف معها النماذج التأويلية، لأن الخطاب هنا يفقد وحدته البنيوية المتعالية النازمة للسكون في اللحظة المشهدية للوحي.

وبالتالي تنتقل قوة الدلالة من الكتاب إلى الشخص، من وحدة الانسجام الكلية الفاعلة في شرط العصمة إلى كونه فعلاً آيلاً للعصمة من خلال فهم الدين. لأن الشخص الديني هو الحامل للخطاب القائم به؛ الفاعل فيه/ الممثل له.

والتمثيل هنا؛ هو فعل سيميائي ينقل التجربة الدينية لتستكمل عناصر المشهد للمؤمن القيومي الشهودي المستكمل للحركة الدينية التي تنجر عن تقديس الشخص الديني باعتباره هو ناقل الخطاب فيترتب عن هذا الفعل عزل النص لصالح الشخص من خلال المشروع الدينية التي يكتسبها الشخص في الجماعة. ومن ثمة يتضافر التوظيف الأدبيولوجي للشخص الديني مع المنظومة الثقافية القائمة على قالب نمطي للمفهوم الديني القائم في أس الثقافات الشفاهية، الممجنة للنظام البلاغي الرمزي يقول أركون: "من المهم والضروري أن نذكر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع وذلك لكي نطرح بشكل أفضل مسألة الشخص (أو مكانة الشخص) في

(1) أستاذ النظرية وتحليل الخطاب في جامعة فرحات عباس، سطيف - الجزائر.

التراث الإسلامي. إن المجال التاريخي والجيوبوليتيكي (أو الجغرافي - السياسي) والأنثروبولوجي المحروث من قبل الظاهرة الإسلامية واسع جدا ومتنوع، وبالتالي فهو معقد بالنسبة للدارس المحلل وهو يشمل حتي في أيامنا هذه الكثير من الشعوب أو الجماعات الشفهية، أي التي لا كتابة لها. إنها جماعات مرتبطة بالتراث الشفهي أكثر مما هي مرتبطة بمرحلة بالتراث المكتوب"⁽¹⁾.

وهنا يتعلق الدين من كونه فعل يعتمد التكرار التاريخي ويرتبط بهدف أسمى مُمَجَّد لفعل الشخص من خلال المتضمن دوما في المتخيل من فكرة المآل/ الهدف الديني وهنا يتشكل الشخص على اعتباره سلطة دينية ومعه تثبت نصوص السيادة العليا نتيجة ايدولوجيا الكفاح التي يشنها الفرد في ترسيخ خطابه. ويصبح الديني فعل معزول عن قيمة المعاش بالمفهوم التواصلية حيث أصبح الإسلام عبارة عن ممارسة دينية معزولة عن الحياة عبارة عن ما أسماه أركون بالقلب الجامد وهنا تريد الإسلاميات التطبيقية: "أن تصحح هذا الوضع إذ تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة على الملاحظات التالية:

- لقد استرد الإسلام كدين وكتراث فكري حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية"⁽²⁾.
- ترسخ الإسلامي الكلاسيكي من خلال نموذج تثبت لقيمة الصلاح وفساد الآني مما جعل الممارسة الإسلامية تنم عن فعل تقديسي للقروسطية وجعله فعلا لا تاريخي سكوني فوق الراهني والآني.
- "إن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والانجازات التي يقدمها الإسلام عنها، أو بشكل عام أي دين"⁽³⁾.

لذلك فإن بؤرة الدراسة العلمية للإسلامية التطبيقية تلخص أساسا في منظورين يلخصها أركون في:

"- كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط 2، ص 188.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 3، 1998، ص 55.

(3) المرجع نفسه، ص 56.

والهجوم الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى الموقف المقارن...
- كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة للإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية⁽¹⁾.
لذلك تواجه الإسلاميات التطبيقية الظاهرة الدينية المعاصرة بإستراتيجية متعددة التخصصات، للنفاذ إلى بؤرة الفعل الديني المعاصر من خلال تفكيك الايدولوجيا التي يخترنها الإسلام المعاصر، الذي أصبح خاضعا لأنماط من الفهم تركز أساسا حول تشكيل فهم للنص انطلاقا من تغيير الرؤية الكونية التي يحملها النص من أجل الحفاظ على تعيد واحد للنص الديني.

لذلك فهي - الإسلاميات التطبيقية - تقوم على تفتيت الخطاب ودراسة المركبات المحمولة فيه للوصول إلى نقاط اللامفكر فيه يقول: "فيما يخص الفكر الإسلامي، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإن مشكلة اللامفكر فيه تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميا. لكن الاكتشاف المتدرج للحدث سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية: 1- المنسي، 2- المتنكر، 3- واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص. يبقى هذا التساؤل الثلاثي الأبعاد ملحا وحاضر الآن أكثر من أي وقت مضى، لأن المسافة الاستيمولوجية ما بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلهما في هذا القرن العشرين"⁽²⁾.

ومن ثمة؛ دراسة المحجوب في البنيات الخطائية للمثليين لتجنب أي اختزال سلبي لموضوع الدراسة يقول أركون ها هنا: "من وجهة نظر إستيمولوجية (معرفية) فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعني الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة سوف نرى بعد قليل أن اللجوء إلى المنهج السلبي هو أمر لا بد منه من لأجل إنجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الآن بالرغم

(1) المرجع نفسه، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 60.

من أهميتها: وهي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي⁽¹⁾.

وبالتالي فدعوى التجديد تحمله دعوى إلى تجديد الفهم المعاصر، أو إعادة تأهيل الإنسان المسلم مع واقعه، بل بإعادة نقل المركزية كما قلنا لتحرير الإنسان المسلم من الاسترقاق الذي مارسه بعض الشخصيات في التاريخ الإسلامي لكونها شكّلت عناصر جذب كما بيّن نصر حامد أبو زيد في ذلك فيما أسماه "مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد" وهنا طرحه تساؤلاً أكثر من مهم: "من الذي بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟... في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي - أي في صيغته التراثية - لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز التراث، والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع في أرض التراث يتمكن المركز فيها من إزاحة الهامش"⁽²⁾.

وهنا يقول محمد أركون على دراسة التعاضد بين السلطتين الدينية والسياسية اللتين مارستا إقصاءً للخطاب الذي يمكن أن يُمارس دوراً جزهراً في تحقيق التنوير ومن ثمة صياغة عهد جديد ولكن الخطاب المركزي في التاريخ يمارس نفس الآليات في استعباد ذلك الخطاب وهي حركة ليست للمقاومة فقط بقدر ما هي تحاول الحفاظ على الماضي بجميع بنياته نتيجة مقولة "الاكتفاء بالذات" أو العصمة بالقديم.

لذلك يدعونا أركون التخلص من هذه الظروف البالية التي يري بأن تجاوزها هو الهدف الحقيقي للإسلاميات التطبيقية حين يقول: "لما كان الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية ومحرراً من الايديولوجيات الناشئة حديثاً فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة ومن أسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات السلامية"⁽³⁾.

ولو تأملنا مرجعية محمد أركون سنجدتها تتوزع بين:

- الإمام بقضايا التراث وعلومه ومناهجه.

(1) المرجع نفسه، ص 57.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 1، 2000، ص 22.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 58.

- تحصيل طرق جديدة أو ترسانة منهاجية جديدة لقراءة ذلك التراث. يقول: "إنه ينبغي على الإسلاميات أن تتأمل جيداً هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي. هنا نجد أن مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما:

- ماهو التراث؟

- ماهي الحداثة؟"⁽¹⁾.

إنه يحاول أن يتبين داخل الخطاب الفقهي ليدمر وثوقيته بتجديد الدماء فيه، بل يسعى إلى أنسنة النص وجعله مساوفاً طبيعياً للبشر لأنه -في صورته- أنتجه واقع العربي الثقافي واللغوي والاجتماعي زمن النبوة، لعل هذا الطرح فيه الكثير من الغرابة على العقل الكلاسيكي الذي طالما احتفى بأسوار اليقينيات، والفرق الجوهرية بين العقل المعاصر والعقل التقليدي: "أنه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هو يصرحون بأن النص هو كلام الله نزل بلغة العرب وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق، ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ، بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النص القرآني تعامللاً دنيوياً تاريخياً"⁽²⁾. وفي فهمه لهذه الاشكاليات نجد نصر حامد أبو زيد قد جمع دراساته ضمن مجال تحليل الخطاب التي يبين عناصرها فيما يلي قائلاً: "وثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة. القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست سوى خطابات مقلقة أو مستقلة عن بعضها البعض، إن آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر نعني حضور هذا الخطاب الآخر - بدرجات متفاوتة بنيوية - في بنية الخطاب الأول (...). القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق أي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه

(1) المرجع نفسه، ص 59.

(2) علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، المغرب/لبنان، ط 2، 2000، ص 183.

بأنه خطاب زائف"⁽¹⁾.

ولكن أركون يتجاوز هذا الاقتراح المنهجي لصالح تجاوز الدعاوي الاستشراقية التي دافعت عن بنيتها الكولونيالية إلى إعادة تمثيل مقترحاتهم ضمن معادلة جديدة تقفز فوق الطرح الجغرافي للمجتمعات الإسلامية والمقابلات السطحية بين المفكرين والعلماء التي طرحتها الإسلاميات الكلاسيكية وإنما ينبغي: "تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الإنتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروسطي"⁽²⁾.

وهنا نلاحظ أن الإسلاميات الكلاسيكية تصبح متضامنة مع الإسلاميات التطبيقية بشرط واحد: "هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد. إنه لم يعد ممكناً تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية وذهنية وثقافية وتاريخانية وبنوية.. إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية بدورها وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددتها من جهة أخرى"⁽³⁾.

ولقد استفاد الباحث من النظريات المختلفة التي حاولت أن تقرر فهماً موضوعياً، حيث حاول أرضنة بعض الأطروحات لفهم بعض القضايا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وأكثر هذه القضايا:

- قضية النص/المنهج.

- قضية مأزق الخطاب الديني/ حركة الوعي.

إن المناهج الجديدة التي استعان بها محمد أركون أعانته على فهم بعض القضايا التي التبتت في تاريخنا الثقافي من خلال العلوم التراثية التي بقيت جامدة على منظومتنا الثقافية، فشكّلت آليات التوليد التي عملت على هدم أي محاولة للتجديد، وقد ارتكز محمد أركون على مقولات دفعت خطابه للانتشار أهمها:

- مبدأ عقلنة الخطاب الديني.

- مبدأ أرخنة الخطاب الديني.

(1) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي المغرب لبنان، ص 8.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 61.

(3) المرجع نفسه، ص 61.

- مبدأ أنسنة الخطاب الديني.

هذه المبادئ التي جعلت أركون يخوض صراعاً مريراً ضد أنصار الخطاب التقليدي في الثقافة العربية، ولقد تمخضت هذه المبادئ من مجال القراءة انطلاقاً من نهج خطاب الحداثة.

إن أية حركة للتجديد إنما تنطلق أساساً من القديم أي من الوعي به وإعادة إضاءة الجوانب المقموعة فيه، الوقوف على جمالية استبعدت إلى الهوامش إما لسبب سياسي أو معرفي (فقهري) نحو تحريك الممكنات التي تسكن ذلك العقل لإحداث النهضة الراهنة المنشودة، وذلك بتخليص الإنسان العربي من حالة الهشاشة التي يجدها في التراكم الكبري والتناقض الرهيب في الخيارات المنهجية، وضبابية المنطلقات نتاج تعقد الرؤية التي تسكن العبارة المجدد فيها.

لذلك فمحاولة التجديد تتصل وتتملص من رغبة جامحة نحو عزل الذات عن النص في الترتيب لعلاقة الذات مع الموضوع من جهة، وعلاقة النص مع الواقع من جهة ثانية.. لكن الكمون الحاصل في تلك العلاقة عقّد التخارجات المثلي للنص لكون الأخير أصبح مركزية كامنة في التاريخ نتيجة تثبت الفقيه حاكماً على قانون التأويل العربي.

وكل مخالفة له تعقد من تراتبية الإنسان مع هويته نتيجة الطعن العقدي الذي يتلاحق في شكل مصادرات متكررة من لحظة الابعاد العقدي إلى الفصل الجسدي.. وهناك بعض المفكرين عزل الذات عن مركزيتها التاريخية وهي في تصورهم مركزية موهومة نتيجة التثبيت التاريخي لنموذج الصلاح ومتحركة على نسق واحد لنموذج الفساد وهي متعلقة بنصوصيتها المتعالية المتعلقة فوق إشكالية الزمان والمكاني لذلك فمبدأ الرافض للمراجعة؛ مراجعة تلك الفهوم التاريخية مستحيلة لكونها خارج الزماني. فهي مقولة تتصور بعداً واحداً للصلاح.

هنا حاولت القراءة البشرية للنص الديني ترتيب علاقة الذات بالتاريخ من خلال إعادة الجوهر الزماني للنصوصية من خلال ترهينها، محاولة لإعادة دمج الإنسان العربي بالتاريخي لأنه كائن لاتاريخي ولاتواصلي؛ عبارة عن تجمع وتراكم للنصوص وهذا ما جعل الذات مشروخة بين عقليين؛ عقل نصوصي وعقل تاريخي.. العقل الأول فيلولوجي يعتمد أسلوب العنونة وهو أسلوب لا تاريخي فاقد للشرعية الزمنية حيث يصادر الفهم

الحدائي نتيجة الارتكاس على فهم الأوائل وبالتالي تعطيل مكنم المزاجفة بفن الذات الراهني لصالء النص القفم؁ هذا التهالك مولء لنسبة الجءاءة التي تفرغ المعاصرة من هوفتها الزمنية؁ الهوية ليست بالاعءبار الأخلاقي البانية للانءماء بقءر ما هي فعء راهني من ءلال تفعفل الذات مع الخطابات الجءفءة.

أما العقل الثاني فهو الذي فراءف الشروط البنوف والماءفة لءءرك الفعل الثقافي فف الزمن من ءلال تفعفل الكفنونة. وهو ما فمكن من ءءقق ءءقفب للفعل الءءائي.. وهنا ءشرعن الممارس النصوففة مع ففم الذات لءلج زمنفها.

فقبل الءءفء عن المنهء وءب الءءفء عن طفبفة العقل الذي نءءاج إلفه فف ءءقق النهضة المنشوءة. وذلك السؤال القفلفءف أف العقل قاءرة على الانءراط فف راهنا الفوم؁ من ءلال وقوفنا على مفهوم العقل عنء الجابرف ءلصنا إلى مسألة ءقففة أن الجابرف مفز بفن ءلافة نظم معرففة وبالفالف ءلافة عقول ءءاءلء أزمءها الثقافية والراهن العربف مقءم ءاءل هذا ءءصاءم الثقافي الناءء عن الزمنية الثقافية التي فعء بها النظام الثقافي العربف؁ وءاول من ءلال عصر ءءوفن إلى أن فءءاوز العقل البفانف المهممن على نسق الثقافة لفءرس العقول المقصاة من ءارفع الفعل الثقافي؁ وبفن العقل المسءقل وقفمءه ءفنوفة المشكلة لرؤفة ءول الكون والإنسان واسءبعء العقل الفقهي البفانف الءماسف الرهبانف المنفعء بالءراكم عل ءساب المعرفة ءفء نجءه انءصر للفلفلسوف كصانع للعالم المفهومف الأقءر على ءءاعء مع نموذج الءءاءة الغربفة.

ولكن المسألة ءراءفة ءبقف مغلوفة من ءهة الإءعاء ءفء أن الاءءاء ءللل العقل العربف لكن الانءهاء كان ءللل المضمون؁ ذلك العقل الذي ءزأءه القراءة السلففة/الأصولفة إلى مءموعة نظم معرففة بعءوف إعاءة ءابة ءارفع وقد غلبه ءهوفل السفاسف الذي انءشر فف مءونءه إلى ءرءة ءقسفم بفن النماءء الثقافية وهو ءقسفم سفاسف أصلاً.

فقءم أركون ءطاطة مهمة لءراءة ذلك العقل بل ولكففة القبض علفه للوقوف على ما فسمفه مناطق الغفاب اللامفكر ففه فقول: "لقد ءب الكءفر فف وصف هذا العقل من الناءفة الشكلفة الءارءفة؁ وءب الكءفر عن منءءاءه ونموه وءطوره؁ لكن لا فوءء ءفء الآن فف ءللل ءفكفكف أو نقء ابسءفمولوؤف لمباءءه وآفآءه وموضوءاءه واللامفكر ففه

الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير⁽¹⁾. لذلك فتحليل العقل يقتضي منا تحليل الوضعيات التي يتخذها هذا العقل في الممارسات اليومية للفعل السياسي المعاصر لأنه أكثر تعبيراً عن كفيات اشتغال هذا العقل. بل على الاهتمام بالشخصيات أو الحديثات التي تمثلت هذا العقل وجعلته فعل اجتماعي هيمن على المخاطبين فلا يمكن أن يجر العقل في الكمون فقوة الممثلين بالمفهوم السيميائي تجعل الوضعية الاجتماعية للاشتغال واضحة وبارزة ويسهل تحديد الإطار العام للثوابت الكبرى لهذه الممارسة. ولذلك فإن المقولة الأساسية إنما هي: "الحديثية أي ضبط الحديثية في تفرد وتمييزه أو العمل في اتجاه نمط ما في اتجاه نمط ما في الحديثية إنما ما يهيم هو ضبط الفرديات التي تضع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي"⁽²⁾، لكنه منهجياً يطرح سؤالاً دقيقاً.

"كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين يكون موجوداً فيه يشكله ومضمونه وآليته الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضل حائلة روحية على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علماً محدداً دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟ |...| وأما أن نستعرض مختلف لكلمة عقل الموجودة لدى مختلف الدارسين ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره"⁽³⁾.

لذلك من طرحه لتوضيح فكرة العقل الإسلامي حدد عمله من النقاط الأساسية، حيث إن البحث في وضعياتنا الراهنة تتم الإجابة عنها فيما سماء العقل الإسلامي الكلاسيكي، لأن نقد هذا العقل "يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة لكي يسيطروا على الحداثة"⁽⁴⁾.

وعليه وحسب أركون فإن البحث عن العقل الإسلامي إنما يتم انطلاقاً مما أسماه "أسس السيادة العليا في الإسلام" ويمكن تحليل تلك السيادة انطلاقاً من حدث خطابي

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1998، الدار البيضاء/لبنان، ص 65، 66.

(2) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 105.

(3) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66.

(4) محمد أركون: قضايا في النقد العقل الدين، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998، ص 331.

مهم شكل فاعلية مهمة في تاريخ العقل الإسلامي أو شكل مركز الدائرة فيه وهو الشافعي من خلال كتابة الرسالة فهو الذي: "وضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل"⁽¹⁾.

فهذا الأورغانون الذي ضبطه الشافعي في كتابه هو الدال على تراتبية المفهوم لدلالة العقل عند أركون، فهذا العقل اكتسب صفة الديمومة في التاريخ من جراء الآليات المغلقة التي تتوقع عليها عموم المجتمع الفقهي هذا العقل اليوتوبي: "شغال وفعال ماضيا وحاضرا في كل مجتمعات الكتاب"⁽²⁾.

إنه نوع من الاستدعاء للعقل الجاهز الذي رسّخه الشافعي، حيث أن العقل العربي يعتمد دائما على التأصيل يعيش على الماضي يقول: "من المعروف أن الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، ونقصد به البحث عن أقوام الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به وسيقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها"⁽³⁾.

انطلاقا من مقولة الشافعي التي تقول "ما لا أصل له فمعدوم" يحاول أركون أن يفك الخطاب الإسلامي/ الكامن في العقل الإسلامي على مستويين.

- مستوى نموذج السيادة العليا في الإسلام.

- مستوى الشخصي الديني.

إذا ليقوم على تلك البنية الدوغمائية التي أغلقت المدلول السيمائي للعقل على مجموعة من القواعد فالآن بخلاف الجابري لا ينتصر لفكرة النظم المعرفية فهو يرى أن كل الاتجاهات الثقافية الإسلامية تحتكم في التخريج على نموذج واحد لبنيتها الحجاجية.

(1) علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول/ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، 2007، ص 70.

(2) أركون: تاريخه الفكر العربي الإسلامي، ص 71.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل الحر تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، لبنان 2002، ص 7.

يرى أركون أن الشافعي: ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيمنة استراتيجية لإلقاء التاريخي بمعنى أن ذلك القانون الذي سيشكل عقلاً يعود إليه المجتمع الفقهي إنما أوقف الزمان في اتجاه واحد وسلبت الزمنية من تحت الأمم اللاحقة لارتكاسها على آليات وتوجيه واحد. حيث أن السيادة العليا "القرآن" فوق التاريخ.

وعليه لا بد من الوقوف عند الرسالة لتحليلها للوقوف على خصائص هذا العقل الإسلامي، فالعقل بتلك الإمكانية الخاضعة لتزامنية السيادة التي حددها في:

- القرآن "السيادة العليا الإلهية.

- السنة السيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.
- الإجماع والقياس والاستحسان وهي الإضافات البشرية من أجل ضبط الأخذ من السيادة العليا وتنزيهاها.

فالعقل بهذا الاعتبار عند نصر حامد أبو زيد حدد: "قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص، فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة - لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة - فقد تولد عنه نص السنة الذي تم تحويله - بفضل الشافعي كما الإشارة - من نصّ شارع إلى نص مشرّع وعن النصين معا تولد نص الإجماع الذي صار نصاً مشرعاً أيضاً - ثم جاء القياس ليقنن عملية توليد النصوص"⁽¹⁾. ويرجع أركون ترسخ القوانين الكبرى إلى ما سماه بالفترة التأسيسية والتكوينية إلى شخصية النبي ﷺ: "ففي تلك الفترة أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستنباطها وتمثلها وكأنها آية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبح عليها الشرعية. كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمانية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة"⁽²⁾.

إن النمطية النصّوصية كوّنت عقلاً اتكالياً ترديدياً للمحفوظ، لذلك تأسست تلك

(1) نصر حامد أبو زيد: النص. السلطة. الحقيقة/ الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 1997، ص 19.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 1996، ص 167.

الدوغمائية الحافظة لسلطة القديم والدوغمائية تعني "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفعالية أكبر"⁽¹⁾، وهنا نجد خطورة تلك العقلية التي ترتبط بنظام معين قائم على استلاب العقل بل تجعل العقل بنية مهملة قابعة في اللامفكر لأنها نظام صارم "يرتكز على ثنائي ضدية عادة هي نظام من الإيمان أو العقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد (...) ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لامفكر فيه"⁽²⁾.

إنّ هذه البراعة شكلت مصادرات بالعملية ضد أي تحديد للعقل الإسلامي الذي اختزن مفهوما نمطيا رسخته السيادة العليا وكذلك تلك الصراعات التاريخية التي انتهت بانتصار ما يدعى بـ "الأرثوذكسية" وعليه فإنّ العقل الإسلامي حاول أن يتجاوز عوائقه من خلال تجديد ممكنات الإنسان لإنسيته لانخراطه في خطاب الحداثة وهذا ما أشار إليه أركون، ذلك أن العقل بالمفهوم السكولائي/ المدرسي الذي تثبت نتيجة تجمع المجتمع الفقهي على المذاهب الكبرى التي تأسست على السيادة العليا في الإسلام والتي استلبت أهم خاصة للإنسان وهي المعاقلة فسلبته بهذا التقدير إنسانيته من خلال تجلية المكان والزمان باعتبارهما مقولة تداولية مهم تستثير الإنسان ضمن الحالة الراهنة. وقد ترسّخت هذه الأرثوذكسية عن طريق سن إيديولوجيا الجهاد *idéologie de combat (jihad)* حيث ترسخت هذه العقلية الصارمة بالسيف^(*) في العقل التاريخي لذلك اصطدمت بالبنية الثقافية للأنوار فأصبح إيديولوجيا الصراع مبنية من ذلك النظام العقلي^(**) والذي حين كبنية جديدة نتيجة البناء الأنثربولوجي والتربوي لهذا العقل أثناء

(1) المرجع نفسه، ص 5.

(2) المرجع نفسه، ص 5، 6.

(*) sous ce titre englobant, je veux référer à une ligne de force non seulement de l'histoire du fait islamique depuis ses premières émergences entre 610-632 mais à celle de toutes les grandes vision idéologiques qu'ont imposé la guerre juste pour soumettre les sociétés à un Régime de vérité fondateur de toutes les légitimités

(**) يسميه عبد الله الربيعي "عقل الجهاد" ويناقش فيها علاقة العمران والحرب في الانتقال من البداوة إلى المدينة، أو ترسيخ الخطاب يحتاج إلى السيف كما دلل عليه ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" لذلك كان الجهاد دافعا لترسيخ التراتب الذي ذكرناه.

أحداث 11 سبتمبر⁽¹⁾ 2001.

أصبح العقل يعيش أزمة حقيقية على مستوى التبنّي الكلاسيكي وحتى على مستوى الممثلين له الذين لم يتخلصوا من التراتبية التقليدية التي تصدر القيمة الزمنية للفعل البشري مما جعل التصادم بين البنى الحداثيّة والتقليدية تكشف التناقض في أس هذا الخطاب نتيجة إفراغ الإنسان من إنسيته ومن زمنيته التي تحفزها على الاجتهاد. بل جعلته مسلوب الإرادة (عقل مكوّن) لا عقل مكوّن بمفهوم الذي يبحث عنه الجابري. لأنّ أركون يلح على أمرين أساسيين لتجاوز العوائق الاستيمولوجية حيث أنّ المواضيع التي ترهّن الخطاب التجديدي إنما تنطلق أساساً من وضعية المفكر الباحث يقول نصر حامد أبو زيد "أنّحن أمام باحث يعني أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر الذي في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر "من مجتمعات الكتاب" وهي استثارة ذكية إلى الثقافة الأوربية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي وللإسلام، الدين، في سياق أوسع في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق مصطلح "مجتمعات الكتاب" الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط اليبستيمي ممثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره.."⁽²⁾، وهذا ما جعل أركون يقارن بين العقل الإسلامي والعقل الحديث لأنّ هذه المقابلة تضع العقل الكلاسيكي يقف أمام تناقضاته وثوراته، أمام مراجعة تلك الضوابط لأنّ العقل الحديث لا يقف عند حدود معينة فالمعقولة شرط من شروط الحداثة. وهنا ينادي أركون من تخليص العقل من اللامعقول القروسطي لصالح المعقولة الحديثة وهنا نجده يقدم هذه المعقولة الحديثة

== يقول على لسان ابن خلدون: "والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة والعمل الكافة على الإسلام طوعاً أو كرهاً اتحدت فيه الخلافة واملكت لتوجه الشوكة من القائمين بها وإليها معاً" فمفهوم الجهاد والحرب: "محاط من كل الجهات بمفهوم الحسم الذي يعين بالضبط الاختيار بعد النظر والمقارنة والموازنة"

عبد الله الربيعي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط3، 2001، ص 342.321.
(1) MouhammedArkoun: humanism islam; combat et proposition de méditation borzaker; ALEGER.2007.page48.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، ط 1، 2000، ص 111.

لكون العقل فيها "عقل مستقل، يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً، إنه يرفض الاشتغال داخل الأفقاص والسجون"⁽¹⁾.

بل إنّ هذه الحاجة شعر بها كذلك طه عبد الرحمن من خلال عمله "العمل الدين وتجديد العقل" فإذا كان كلاً من الجابري وأركون قد انتصار الصورة الفيلسوف المتجاوز إلى تحرير العقل من أية مصادرة في التاريخ فإنّ طه عبد الرحمن نموذج يختلف جذرياً عن الطرح الأنف.

وإذا كان أركون ينتصر للعقل المنبثق الذي يطرح رؤاه للمناظرة والمحاكمة فإن طه عبد الرحمن ينتصر للعقل الذي بناه على نقد العقلين السابقين العقل المجرد والعقل المسرد، حيث يسلك مشروع طه عبد الرحمن ضمن خط واحد تتعاضد فيه المقدمات والنتائج وتتخرج أطروحته حول العقل ضمن نسق المشروع الأخلاقي والاختلافي وإن كان كان مضمونه الداخلي تسبكه رؤية أسلمة الحداثة بما يتوافق والتخريج المقاصدي للمنظور الفلسفي الإسلامي، فخطابه في التوجيه العام ليحمل تسامحاً تبرره ايديولوجيا التصوف، نتيجة الآفات التي لحقت العقلين المجرد والمسدد، وهنا نلاحظ التوافق التحيني على التقسيم الذي باشرة الجابري للأنظمة الثقافية، غير أكمل العقول عنده هو العقل المؤيد الجامع للنصر والعمل على السواد، ذلك أنّ مضمون العقل في الإسلام لا يميل على ما بعد واحد يستلبد الدلالة العظمى إذ جعل العقل صورة للقلب يقول: "وإذا ثبت أنّ العقل ليس جوهرًا على مقتضى المعنى اليوناني وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي تقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضاً لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلائم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصيل"⁽²⁾.

ولما كان العقل من ملزومات الحداثة وجب بالنسبة لطله عبد الرحمن تخريجه بما يتوافق والدين الإسلامي ليحقق تلك الفعالية التي نفاها عن العقلين السابقين الذين تبينت محدوديتها بالنسبة له، بل يخرج مفهومًا دقيقًا للعقل من التقارن بين الإنسان

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، ص 208.

(2) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 3، 2000، ص 21، 22.

والحيوان ليجد الفاصل لا على الوجه اليوناني الكامن في التعقل بل للوارد في جوهر الإنسان ذاته من تلازم المعرفة والأخلاق وهو ما يصل إلى هذا التوالد من التفريق بين العقلانية المجردة من الأخلاق والعقلانية المسددة بالأخلاق فالأولى عقلانية لازم للنظر فقط، والثانية شارطه لتوافق المعرفة والأخلاق وذلك لطابع العقل في الذات الإنسانية حيث إنها ليست جوهرًا فيه يقدر ما هي متعلقة بالتكوثر⁽¹⁾ أو رد على التجدد والتحول والتبدل لذلك فإنّ العقل "المريد" أكمل العقول المتصف بها يقول: "إن كان العقل المجرد يطلب أن يعقل عن الأشياء أو صافها الظاهرة أو الأملاح رسومها، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء وأفعالها الخارجية أو أعمالها، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأكمال الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها والمراد بالذات ما به يكون الشيء جوهر أو قل "هويته"⁽²⁾.

إنّ هذا النوع من العقول لا يفصل بين التعقل والتلاطف أي بين المعرفة والعمل بين النظر والتجربة يقول: "حاصل القول بصدد معنى "العينية" أنّ موضوع العقل المريد هو أغنى وأشرف مواضع المعرفة الممكنة الثلاث والتي هي الصفات والأفعال والذوات فإنها كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات"⁽³⁾.

وفي رأيه فإن العقل المؤيد يتجاوز العقل المجرد المسدد إلى التحقق إن كمل المؤيد نحتاج هنا إلى عقل يراعي شروط أفقه الوجودي ومتجاوزا لعوائقه الزمنية إلى كونه وعقلا واعيا بضروب الخلل الوظيفي لآليات المعاقلة الحية الواصلة بأسباب الإبداع لا معاقلة مشكوكة بعيدة عن مصوغات وجودها، وجاحدة لقيمتها المحمولة داخلها ومعبرة عن روحانيتها الاستخلافية وآخذة بناصية المنجز من عقول غيرها ذلك أن إصلاح العقل يؤدي آليا إلى إصلاح الوظيفة العقدية الداعية إلى الوقوف عن عوائق النهضة وتجاوزها وإصلاح المنظور للعقل بتجاوز الكامن فيه مما ليس منه بحال ذلك

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 1، 1998، ص 21.

(2) طه عبد الرحمن: المل الدين وتجديد العقل، ص 121، 122.

(3) المرجع السابق، ص 129.

أن العقل الذي جعلنا رهانا لزمينتنا خارج عن وعينا مصروف إلى وعينا من داخل غيرنا وهذا ما يعبر عنه بحق أبو يعرب المرزوقي في قوله: "ذلك أن عوائق النهضة ليست نابعة من أخطائنا في عورنا ذاتنا فحسب، أو في تبيننا لتصوير غيرنا لها، بل هي نابعة من تصورنا لغيرنا ومن نفورنا لتصوير غيرنا لذاته. (...)" هي إذن محاولة التحرر من العوائق الفكرية والعقدية التي عثرت خطى النهضة العربية الإسلامية منذ قرنين فجعلتها تعيد أخطاء النهضة الأولى، عندما لم تقدر فعل التفلسف حق قدره، حاصره إياه في مجرد استيراد النظريات الحاصلة بدلا من عقم فعل التنظير⁽¹⁾.

لذلك فالمتمأمل لمشروع الجابري وأركون سيجد مفهوم العقل في تصورهما خارج وعينا، نتيجة الفكرة المفهومية التي احتكم إليها المفكرين حيث اعترض الجابري على مفهمة العقل العربي وحكم عليه بالبيانية لا البرهانية بينما حكم عليه أركون أنه شرعاني لا علمي لذلك خرج عن دائرة المجال العربي للبحث عن بديل لتحقيق الدفع في التأسيس لعقل عربي.

ولعل هذا القلق المعرفي جعلنا شكلا في العالم الحديث وجوهرا خارجه، نحتاج إلى محاولة جبر الكسور التي عوقت مسار الإبداع في الثقافة العربية الإسلامية.

(1) أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مصب العولمة، دار الفلسفة، لبنان، ط 2، 2004، ص 21.

فلسفة الدين

في فكر عبد الكريم سروش

د. عامر عبد زيد (*)

تصدير: فلسفة الدين

ولعل هذا يظهر في التعريف لـ "فلسفة الدين Philosophy of religion" هي الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء - الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق. أن البحث الجنالوجي في المفهوم والغاية تظهر تباينات باختلاف المقاربات التي تناولت البحث في المفهوم من الأفكار والإشكالية التي ولد داخلها على مستوى الحقل المعرفي والوظيفة الإيديولوجية من هنا ثمة تاصيلات متداخلة ومتباينة إذ يعتبر الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي جان كرايش أن مرحلة التأسيس لفلسفة الدين، هي ما بين سنة 178 و1821، حيث أنه كانت هنالك حوارات عنيفة صاحبت هذه الفترة. كانت عبارة عن حروب فكرية مثل ما هو الحال حول "وحدة الوجود" التي تعتبر بأن الله والطبيعة هما شيء واحد.

وكذلك نجد هناك محاضرات ألقاها هيجل حول فلسفة الدين؛ إلا أنه أمام ما خلقه هذا المفهوم فلا ينبغي الخلط بينه وبين الشيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين. فهذه الأخيرة مستوحاة من الدين، أما الشيولوجيا الطبيعية فهي تهتم بمسألة اللاهوتية، وكانت أولها ما قدمه أفلاطون في "اله الخالق" (1) وبعده أرسطو في "المحرك الذي لا يتحرك".

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة الكوفة - العراق.

(1) ولعل العمل العقلي كان له دور كبير في جهد أفلاطون الكبير في إثبات الإلهية عقليا ووجوديا خصوصا دعوة الحب التي طرحها أفلاطون بوصف اله الحب هو الوسيط بين الإله والإنسان وهو مصدر الإلهام في الدين والفن والشعر وهو ما يعرف بالتصوف الأفلاطوني (أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال والتحدث بينهما عن طريق هذه الروح) النشار، مصطفى حسن: فكرة الإلهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، ص155 ويتحدث عن طقوس التضحية التي وجدناها من قبل في طقوس الحب عشتار تموز وبتصعيد بالتجريد عبر التأويل الرمزي.

إن فلسفة الدين تحاول وضع الافتراض من أجل تقديم قراءة نقدية للنص والمقارنة بينها وبين نصوص الديانات الأخرى، كي يتم الإطلاع على مفهوم الدين، الذي ليس هو فقط فهم الإلهوية بل فهم النصوص الدينية. ففي القرن 17م وقع تطور في قراءة النصوص المسيحية واليهودية والمقارنة بينها مما أدى إلى نتيجة وجود فلسفة الدين فكان معها طرح مسألة الفرق بين التاريخ الحقيقي والتاريخ - الديني -. ومعه أيضاً انبثقت جملة من الإشكالات من قبيل ما معني وجود الإعجاز؟... وذلك لإنقاذ روح الأديان من النقد التاريخي وخاصة بعد ظهور مبحث الهيرمنوطيقا والتي هي إمكانية فهم النصوص الدينية كنصوص لغوية ومعرفة مقاصدها أي فهم الدين والله كخطاب ديني يمنح لنا الفهم، بوجود آليات تساعدنا على الفهم الحقيقي لهذه النصوص وبالتالي الدخول نحو التأويل⁽¹⁾. لكن يبقى هذا الفهم مسبق بقبليات المؤول وكما تصور "هيدجر" الفهم والتفسير لا يمكن أن يحصل بذهن حيادي وغير مشوب، فمفسر النص أو العالم بالعلوم الاجتماعية وكل شخص يبادر لفهم شيء معين فانه يرتبط مع هذا الموضوع مورد النظر من خلال أرضية التراث وبذلك تحصل عملية الفهم من خلال هذه الأرضية للقبليات الذهنية عن ذلك الموضوع أو الشيء⁽²⁾.

ثمة هنا حاجة أجدها ضرورية من أجل ربط كل هذه المقدمة أو التصدير بفكر عبد الكريم سروش الحق أن فكر هذا المفكر الإسلامي يتناول المفاهيم اللاهوتية المعاصرة جامعا فيها فلسفة الدين بالدرس اللاهوتي المسيحي الليبرالي والدرس الكلام الجديد الإيراني، الذي عرفه المشهد الثقافي الإيراني عبر ولادة معرفية جد هامة زادت من حرارته في السنين الأخيرة، والأمر يتعلق بظهور دراسات دينية جديدة آلت على نفسها الجواب على بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ أعمال الهيرمنوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الإشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث

(1) <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=78996>

(2) أحمد واعظي، التجديد الديني المعاصر ورسالة الحوزة، ضمن وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في إيران "الفكر الديني وتحديات الحداثة" تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة احمد القابنجي ص76. وانظر: EdwardRodinson pp. 61-62.

في إطار علم الكلام المدرسي والدرس العرفاني الإيراني بانفتاحه الصوفي والفلسفي التراثي والمعاصر حيث انصهار أفاق من خلال أفق المعاصرة التي جعلت منه فكر يولد الاختلاف والردود المعترضة مع تأويلاته في توظيفه للقراءات المعاصرة في إعادة فهم التمرکز الإسلامي حول فهم المطلق من خلال مفهوم القراءة التاريخية والدين العلماني والتعددية الدينية والتجربة الدينية مجموعة كبيرة من المفاهيم المعاصرة والجديدة على المتلقي العادي.

التجربة العرفانية⁽¹⁾ وأثرها في فلسفته الدينية

وسط ذلك الإرث القديم أصفوي القاجاري وتحديثات بهلوي الممتزج بصيحات الثورة المعادية للغرب والمطالبة بالإصلاح والعدالة صوت عبد الكريم سروش الاسم المستعار لـ "حسين حاج فرج دباغ" (ولد 1945)، مفكر إيراني، متأله، فيلسوف، شاعر ومترجم. يدرّس الإسلام والفكر السياسي في جامعة جورج تاون بالولايات المتحدة حالياً. أسس قسم فلسفة العلم في إيران لأول مرة ويسمّي نظرياته الكلام الجديد ويعد نفسه معتزلي. عدته مجلة الفورين بوليسى ضمن المفكرين الكبار العشرة في سنة 2009⁽²⁾.

لقد انتشر اتباع سروش والمعجبين به الذي يرون فيه ذلك المفكر الإيراني صاحب أكبر ثورة في تجديد الخطاب الإسلامي، في ميال المقاربة والموائمة بين الحراك الفكري العالمي من حركات فكرية وثقافية تحاول ان تتصاهر وتتجاوز منتجة حالة من الائتلاف بين النقائض في صيرورتها نحو التناسل الفكري والتحول الاجتماعي الذي يمنح الفكر المقدرة على خلق أفكار قادرة على إزالة الاغتراب والقهر الذي يتعرض له الإنسان في ظل هيمنة الشموليات والأفكار القهرية التي تريد أن تصير الحياة

(1) مصطلح (العرفان) انتشر في الدراسات الدينية وهو يطلق على (الحكماء الذين سلكوا مسلكاً صوفياً أو تشبهوا بالصوفيين يشاركون هؤلاء العلماء في هذا الأمر، فمثلاً كتب الحكيم الملا صدرا الشيرازي رسالة في الرد على الصوفيين اسمها (كسر أصنام الجاهلية في كفر جماعة الصوفية) وكتب تلميذه المعروف الملا محسن الفيض الكاشاني ذمّاً للصوفيين في (...) كتاب (الكلمات الطريفة)، وكذلك في كتاب (بشارة الشيعة) الأمين، حسن: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مجلد 9، دائرة المعارف للمطبوعات. ط6، بيروت، 2001، ص 426.

(2) الموسوعة الحرة.

بالكيفية التي يشتهي أصحابها فالحركات الفكرية والثقافية في العالم تعيش حالة من التواصل والتداخل رغم اختلاف الواقع؛ إلا أنها مشاريع إنسانية هدفها معالجة حالة انصهار الأفاق بين الثقافات وانصهارها بأفق العصر الذي نعيش، عن تجديد الإسلام وملاءمته للتحويلات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، عن أفكار عبد الكريم سروش التي امتلكت بعدا ضرامي المذهلة لدى الشباب وتعالقها مع مصالح طبقات من المثقفين والتجار أي مع الخطاب المدني للإسلام الذي يعبر عن الإسلام المدني والبعث الذي منح الغرب له من خلال حصوله على جائزة أرازموس الكبيرة في الغرب مع فاطمة المرنيسي وصادق جلال العظم، أي مع أسماء تسعى إلى خلق تأويلات توسع من أفق التحرير والتغير في العقل الأبناء هذه المنطقة من العالم إذ ثمة مشتركات متداخل لدى هؤلاء المثقفون الذين لهم هموم ومشتركات تدفعهم في إيجاد معالجات للتراث وعلاقته بالمعاصرة لأن الأمر يتعلق بإعادة امتلاك ذلك الرسمال الرمزي الذي ترك ظله على الواقع من قراءات فكرية توصيف نفسها انها هي الأكثر دراية في ادراك مقاصد الشريعة من غيرها وبالتالي هي المؤتمنة على الشرع الالهي هذا يعني احتكارها المشروعية وبالتالي في تحول إلى حالة من الاغتراب عندما تفرض نفسها على الآخر وتجبره على تلقي تأويلها الذي لم يعد معرفة قابله للنقد بل أصبح سلطة تحتكر الحقيقة وتطالب الآخرون بتلقيها واستهلاكها هنا ينشأ الاغتراب الذي يجعل السلطة بيد منتجي ذلك التأويل ويغندو المخالفين مطرودين ومنبوذين تأتي كتب تلك الفئة ومنها كتب الذي كتب في تجديد وإصلاح الإسلام، وهو بهذا تقاطع أفكاره مع أفكار داريوش شايفان الذي يريد تجديد الفكر الإسلامي عبر تطويعه مع الحداثة الغربية، عن محمد أركون وتجديده الميثادولوجي في قراءة الظاهرة الإسلامية، هكذا لم تعد فكرة الإصلاح أو تأويل المتحرر أمراً ثقافياً فحسب بل غداً أمراً ضرورياً في إزالة اغتراب الإنسان وعادات امتلاكه لمصيره من خلال إعادة فهم الحقيقة التي هي محض تأويل يريد أن يحتكر ويمارس الإكراه.

هذا المنهج الذي دعا إليه في الغرب هابرماس هاهو يدرك وجوده عند سروش إذ كان هابرماس معجب بسروش وعبر عن هذا الإعجاب من خلال اللقاء محاضرة رائعة في جامعة طهران.

أفكار تعبر عن حالة من الاغتراب تعيشها أجيال من المثقفون الذين يرون

التحولات ودور الإنسان الفاعل فيها والذي دائما ما تسعى القراءات المهيمنة أن تمارس الإقصاء بفرضها تأويلها بوصف الحقيقة مما جعل الكثير من المثقفين يعيشون مشاعر متناقضة تتحمس إلى نتائج تأويل تحرري تحقق فيه فكرة بمقتضاها الإسلام المتحرر الذي يعيد اكتشاف البوصلة التي تدرك افق التغير الذي اكتنف عالمنا وما خلقة من قطائع فكرية مع حضارة شكلتنا وكونتنا بشكل جماعي وبالتالي لا يمكن ان نرفض المنجزات الجديدة للثقافة ونعود إلى نمط من القراءة فقدت قدرتها على التواصل مع الواقع وبالتالي يغدو أمراً مستحيلاً، والعودة لأسس الشريعة القديمة أو القراءة البشرية التي كانت تقرأ ضمن أفقها التجربة الإسلامية وتتخاور معها نسخا وتوظيفا مما يضيف تأويلاً معيناً يتفق مع الحاجة القراءة والموظفة لفهمها للشريعة.

بالتالي ثمة حاجات جديدة الأجيال وقوى جديدة تريد أن يكون لها فرصة في المشاركة في إدارة الشائن العام وبالتالي ثمة حاجة إلى قراءة جديدة تعيد تأويل الأشياء والنص ضمن أفق القارئ.

إذاً ثمة حاجة إلى نمط جديد من القراءة التي لا تكتفي بتهييج الجماهير به تريد التأسيس لفضاء معرفي واجتماعي جديد يريد المشاركة في امتلاك الرأسمال الجمعي أي الدين وإعادة تأويله لكن هذه المرة سوى تجديد الإسلام من داخل الإسلام... الثورة البروتستانية في الإسلام كما سمي هابرماس أفكار عبد الكريم سروش بحق، الذي امتك موقعاً تحريراً في الثقافة الإسلامية شعبي من جهة والعالمية من جهة أخرى، لقد حاول وبقوة دمج مسارات الفلسفة الإسلامية مع فلسفة وعلم الاجتماع الغربيين، وقد لقبه الفلاسفة الغربيون بـ "لوثر الإسلام" وبارازموس الإسلام أيضاً، كانت صيحته الشجاعة هي مصالحة الإسلام مع الأفكار الغربية الحديثة، ولا سيما الديمقراطية وحقوق الإنسان... فلسفة سروش هي نصوص فذة ومختلطة بحقول متعددة في نسيج خطابي فكره وكتبه تجمع التاريخ مع الفلسفة مع العلوم مع تفسير القرآن مع الشعر الفارسي... وهو أول من جعل من الشعر واسطة وميثادولوجيا في قراءة الظواهرات... شيء من الهرميونطيقية.. والإيمانية.. والواقعية.. والشعرية في نص واحد."

يقدم لنا د. "عبد الكريم سروش" في كتابه المثير للجدل "العقل والحرية" أن معرفة الإنسان بشؤون دينه قابلة للتغيير، فإن معرفته بشؤون دينه تتغير أيضاً. لهذا يرى أن "لا التشيع هو الإسلام الخالص، ولا التسنن، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا

الاعتزال، لا الفقه المالكي، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية، ولا الوهابية، لا كافة المسلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خالٍ منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يترعب الحق في جهة من الجهات دون جهة أخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما ندعن لهذا الأمر فسوف يتسنى لنا هضم الكثيرة بشكل أفضل".

يحتوي كتابه "العقل والحرية" على ستة مقولات هامة تبحث في قضايا تتصل بالعقلانية والحرية والدين والنبوة، ففي "المقالة الأولى" يسلط الضوء على مقولتين "العقل والحرية" يبحث فيها بالموانع التي توضع في طريق الانفتاح على الحرية باسم الدين والتدين بتوهم أن الحرية تتنافى مع الالتزام الديني، أو أن العقل البشري قاصر عن إدراك ملامحات الأحكام الشرعية.

فتبحث في طبيعة العلاقة والنسبة بين العلم والدين في مجال النزاع بين قضايا الدين ومعطيات الحضارة البشرية وما استجد من متغيرات في منظومة القيم والمفاهيم الجديدة، ويجيب على أسئلة تتصل بالهوية الدينية ومقولة العلمانية ويتعرض لبحث المتصوفة في مقولاتهم الثلاث: الشريعة والطريقة والحقيقة.

ويتناول دور النبي في حركة الحياة والمجتمع البشري، وأن الإيمان بالنبي هو ضرورة لا في دائرة القيم والمعارف الدينية بل في تفسير التجربة الدينية للإنسان المؤمن؟ وهنا فالنجا والسعادة لا تيسران إلا من خلال الإيمان بالنبي والسير على هداه، وتكون ممارسة الشعائر من أجل تقوية وترشيد التجربة الدينية، في وجدان الأفراد. لهذا فهو يسلط الضوء على ماهية عمل الأنبياء في تغيير واقع الإنسان وكيانه الروحي، أي أن عمل الأنبياء ليس إرشادي فقط وإنما يتمحور في إيجاد تحول وجودي لا معرفي. وهذا هو مضمون قول أرباب المعرفة الدينية "أنا أو من لكي أفكر"⁽¹⁾.

لهذا يقدم توصيف إلى عمل الأنبياء والبشر في واقع التاريخ البشري وهل أن مسيرة البشرية تتجه نحو الكمال أو الانحطاط؟ وهل نجح الأنبياء في مهمتهم الرسالة،

(1) تبدو هذه إشارة إلى أحد أعمدات الفكر الوسيط القديس أوغسطين في مقولته "آمن كي تتعقل" لكنه أيضاً قال: "تعقل كي تؤمن" انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت (د-ت) ص 25-26

أم أن قوى الشر كانت أقوى منهم؟ ثمن أنه يتناول الدين ويفرق بين أنماط الإيمان والتدين، فيقسمه إلى: إيمان مصلحي، ومعرفين وتجريبي، مع شرح مفصل لكل نمط من تلك الأنماط. فهو هنا يتعامل مع فكرة الدين تعاملًا نقدياً وعقلانياً، لتغدو معها المعرفة الدينية متغيرة ومتجددة وبذلك يتجاوز الكاتب المعرفة الكلاسيكية الجامدة إلى معرفة متغيرة ونسبية تحتمل الخطأ والصواب⁽¹⁾.

تلك القراءة جاءت بعد سعيه إلى التجديد والحوار مع الجديد إذ يتكلم عبد الكريم سروش في كتابه التراث والعلمانية⁽²⁾ عن المفكر بحيث لا ينحو منحنا أفلاطونيا وذلك من خلال رفضه للفيلسوف السلطوي. الرئيس لأن مقعد المفكر معنوي فهو رئيس بفكره وعلمه وعندما تجد مواقفه مكاناً في المحيط الاجتماعي وكذا السلطوي وهجرة المفكر التي يتحدث عنها عبد الكريم سروش ليست هجرة جغرافية فهي هجرة لازمنية ولا مكانية بوصفها هجرة فكرية إستمولوجية منهجية فهي هجرة المفكر لأفكاره وإيديولوجيته وإطلاعاً على معارف وأدوات غيره وانفتاحه عليها تفاعله معها بغية إثراء رصيده وتقوية دلائله وفعلنا أحياناً... عليك أن تفقد ذاتك حتى تجدها، فا الهجرة سروشيا ليست تماهي بقدر ما هي بناء للذات حضارياً وهجرة المفكر قد تكون برانية أو جوانية ولا فائدة في الأولى إذا لم ترتبط بالثانية وحديث سروش قادني إلى طرح أسئلة معرفية من حيث المبنى ابستمولوجية من حيث المعنى وكلها تتعلق بالهجرة وفق دلالتها السروشية هل كانت هجرة مفكرنا استلاية واغترابية أم أنها معقلنة وممنهجة هجراتهم هل كانت من الأنا إلى الأنا أو من الأنا إلى الآخر وهل كان هناك انفتاح جواني وبراني معقول ومقبول ومعتدل وما لا يدرك كله لا يترك جله. تلك الهجرة هي ارتحال لذات عبر الارتشاف من ينبوع المعرفة التي لا تتقيد بالعقل دون النص ولا بالنص دون العرفان أنها انفتاح لدلالة عبر تعدد التجليات الإلهية التي تجعل من التجربة الدينية تقوم على التعدد والتاريخية من هذه التجربة يبرز العلم الذي هو بنظره (مجموعة من الآراء تتحاور وتتجادل بأنغام وإيقاع خاص) ثم انه يتناول إشكاليات معاصرة، يتخطى إطار الفهم التقليدي للدين، الذي

(1) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، الترجمة: أحمد القبنجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

(2) وايضا يحاول تناول هذا الامر بشكل أكثر في كتابه: عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة:

أحمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الاشرف، ص 44.

ظل مسيطراً على الخطاب الكلاسيكي قروناً طويلة، إلى آفاق أكثر رحابة وقضايا أشد ارتباطاً بهموم الإنسان المعاصر والمجتمعات الإسلامية الحديثة وجوداً ونمط تفكير وأسلوب حياة. وما يسبغ على هذه الموضوعات نكهتها الخاصة أنها تعبر عن قراءة معاصرة وعميقة للدين ومفاهيمه ودوره وقدرته على استيعاب المصطلحات الحديثة ذات المنشأ الغربي التي لم يألفها المسلمون من قبل ومنها: الحداثة والحريات العامة والمرأة والانتخاب والديمقراطية وحقوق الإنسان الخ. ولعل من يتابع آراء المفكر سروش يدرك ما يميز محاوراته وكتابات من عمق وتمحيص وقدرة على الغوص وراء المعاني، ومدى اهتمامه بالدين من منطلق استجابته لحاجات المجتمعات الإسلامية إلى التطور وعدم الانغلاق أو الانحباس في قمم التقليد والطقوسية الدينية التي كانت وراء تقهقر المسلمين وتخلفهم عن ركب العصر⁽¹⁾.

المطلب الأول: الاهتمام بالعرفان

الذي أقصده من هذا العنوان أن الحفر بالفلسفة الدينية جاء من اهتمامه بل والنهامه منذ البدء "العرفان" اهتمام جعل منه يرصد بعين العارف روح الشريعة وبالتالي جاءت تلك البداية رهينة اهتماماته التي تركه ضلها ممتد على كل تجاربه الروحية التي غدت هي الأخرى فيما التبع الذي يرتشف منه.

(يقول سروش عندما كنت في ريعان شبابي اطلعت على مصدرين في علم الأخلاق الإسلامي والسلوك العملي، الأول (جامع السعادات)⁽²⁾ للملا مهدي النراقي والثاني كتاب (المراقبات في أعمال السنة) للميرزا جواد اقا ملكي التبريزي (لم اكتفي بقراءة كتاب المراقبات بل التهمته التهاما والى ألان عندما أذكر هذا الكتاب تأخذني حالة من الهيبة والرغبة في أعماق وجودي، إذ أودع المؤلف المبدع نوعاً من الأمل والرجاء في هذا الكتاب القيم).

بعد هذه المقدمة هل يمكن أن نقول إن سروش خرج من عباءة العرفان والسلوك والتصوف الإسلامي، فاهتزت روحه اهتزازاً عظيماً قبل أن يهتز عقله، كيف لا وقد وقع سروش تحت مساقط ظل كلمات العارفين وأهل القلوب. ولكن يبقى السؤال قائماً بشأن

(1) انظر: عبد الكريم سروش، السياسة والتدين؛ دقائق نظرية ومآزق عملية، الترجمة:، تحقيق: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009.

(2) محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط 1، بيروت 2006.

العلاقة بين القلب والعقل، بين إصلاح الروح وسمو العقل؟ وهل يمكن أن نجد تماهياً واضحاً بين جرأة العارفين وأطروحات سروش في الإصلاح الديني وتفوق هذه الأطروحات؟ كيف لا وهو القائل (في عام 1972 عندما كنت عازماً للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب: الإسفار الأربعة (العقلية) لصدر الدين الشيرازي، والمحجة البيضاء للملا محسن فيض الكاشاني، والمثنوي المعنوي لجلال الدين البلخي - الرومي، وديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، الأول كان غذاءً لعقلي والأخريات كن غذاءً لروحي (وعلى الرغم من وجود سروش في لجة الغرب وفكره وحضارته؛ إلا أنه كان متسلحاً بحكمة الشرق وعقله وروحانيته بمواجهة مادية الحضارة الغربية، وكان الغزالي حاضراً بكتابه (إحياء علوم الدين) ولكن لسروش موقف من الغزالي، إذ يقول سروش (لا يمكن المقارنة بين حرارة ولهيب (مولوي) وبرودة ولطافة الغزالي، كنت أفر من حرارة مولوي إلى برودة الغزالي... شاهدت جرح روح الغزالي لشدة خوفه من سوء العاقبة.. وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشاهدة بسمة واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسم بدلاً عنه، الغزالي العارف الخائف وصاحب الروح الجريحة يملك هبة لا تطاق، إله الغزالي عبوس يملك قلباً من حجر، غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، كنت أبحث عن إله رحمن رحيم، له قلب واسع، لا حدود له، وجدت هذا الإله عند مولوي، وجدت مولوي العارف العاشق الذي يحلق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب.

المطلب الثاني: البعد النقدي في فهم الدين

بالجرأة والجدة المعرفية كما يرى السيد أحمد القبانجي (فالقول بان المعرفة الدينية معرفة متغيرة ونسبية وتحتمل الخطأ والتناقض، أو بشرية وتاريخية، وأن الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي، يخالف الرأي السائد لدى أكثرية علماء الإسلام الذين يرون أن معارفهم الدينية هي معلومات صادقة وتامة، بقدر ما هي صحيحة وضرورية من حيث علاقتها بالأصل والنص، مما يجعل كل فريق يدعي أن فهمه للإسلام هو الفهم الأصولي الصحيح، وأن خطه هو الخط المستقيم، مستبعداً بذلك سواء من حظيرة الإسلام أو من دائرة الإيمان. يرى سروش أن الفقهاء ما لم يجتهدوا في دائرة المباني

والأصول وي طرحوا معرفة جديدة في إطار علوم الانسنة والوجود فأنهم لا يتمكنون من الاستجابة لتحديات الواقع وحاجات المجتمع البشري المعاصر. لأن الفقه الكامل لا يوجد على سطح الأرض بل هو عند الله، ولكن علم الفقه علم بشري، وكل العلوم البشرية تتحرك في صراط التكامل. ولعل هذا التصور وان كان يبدو علمي الا انه محض ميتافيزيقا أي انه انطلق في معظم أطروحاته من التصور الكانتي للمعرفة بمقولاتها القبلية ومقولاتها البعدية فجعل المعرفة الدينية تنقسم إلى تنقسم كاملة وأخرى تاريخية أي انه اعتمد تقسيم "كانت" بين الشيء في ذاته الذي هو مجرد ميتافيزيقا والشيء لذاته حتى يبدو وكأنه لا ينتقد الدين في حين هو يحوله إلى محض ميتافيزيقا خارج حدود العلم تهربا من الاتهام، في حين يستفيد من هذا يمارس نقده الشديد لكل القراءات الدينية من خلال قوله: إذ كانت كل المعرفة الإنسانية عن الدين معرضة للخطأ، فلا أحد يمكنه أن يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية باسم الله، ولا حتى رجال الدين. يوضح سروش في "بسط التجربة النبوية" أن رؤيته لعدم معصومية المعرفة الدينية تنطبق إلى حد ما أيضا على القرآن. فهو ينتمي، مع مفكرين من أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، إلى مجموعة صغيرة من القراءات الراديكاليين تدعو إلى مقارنة تاريخية للقرآن. وان كان يعتمد على البعد العرفاني والخلفية الاعتزالية إلا انه ينتمي إلى التصورات المعاصرة بكل عدميتها وان كان يعمل على تبسيطها⁽¹⁾ وكأنها عرفانية وحتى هذا يعود إلى هيك الذي كان يشير إلى النصوص العرفانية، إلا أن سروش في كتابه الجديد يخطو خطوة أبعد من كثير من زملائه الراديكاليين. بل إنه يحدد لدين إبعاد دنيوية محدده وإن كان يشير إلى البعد الروحي والتجربة الإيمانية؛ إلا أنه يحدد وظيفة الدين بكونه (الغاية من الدين هي تعليم الناس على النظافة والالتزام بالقيم الأخلاقية والتحرك في خط العدل وأمثال ذلك وبذلك تكون الحياة الدنيا عامرة وسعيدة، أي يكون الدين خادما والحياة الدنيا مخدومة، وهذا هو معنى الدين العلماني)⁽²⁾. نعم الدين مهتم بالحياة لكن فقط هذه وظيفته فقط انه يحاول تحجيم وظيفة الدين فهو لا يدعي هذا فقط بل أن القرآن نتاج للظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل هو نتاج أيضا لروح النبي محمد بكل محدوديته البشرية. هذه الفكرة ليست جديدة، حسب سروش، لأن مفكرين عديدين

(1) التبيئة.

(2) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ص 175.

في القرون الوسطى لمحو إلى ذلك من قبل⁽¹⁾. وهذه استعاره أخرى أيضا مضلله فهو ينطلق من اللادرية والنسبية الغربية ويتمركز حول مقولاتهم في تاريخية القراءة الدينية ويتخذ من التجربة بمعياريتها التي طرحتها الليبرالية عند جون هيك والقراءات العدمية التي تعامل مع الواقع الدينية من خلال كونها محض تجربة دينية وهنا تظهر المشتركات بين أركون ونصر حامد من خلال تعاملهم التاريخي العدمي مع النص المقدس وهو امتداد للقراءات الاستشراقية ذات الإرث العلماني العدمي ولعل هذا يظهر بوضوح في هذا اللقاء مع سروش يمكن أن نركز على أبرز أرائه من خلال الحوار التالي:

- كيف يمكننا في عالمنا المعاصر المحرر من السحر أن نفهم شيئا مثل الوحي؟ "الوحي" هو "الإلهام". هو نفس التجربة التي يخضع لها الشعراء والمتصوفة. الاختلاف هو أن الأنبياء يقفون فيه في مستوى أعلى. وفي عصرنا الحديث يمكننا فهم الوحي على الأرجح عن طريق مقارنتنا إياه مع الشعر. قال فيلسوف مسلم ذات مرة أن الوحي شعر من نوع أسمى. فهو مصدر للمعرفة يعمل بشكل يختلف عن الفلسفة أو العلم. يشعر الشاعر أنه يتلقى الزاد من مصدر خارجي عنه. يشعر أنه يتلقى شيئا ما. فالشعر، مثل الوحي، موهبة. قد يفتح الشاعر آفاقا جديدة ويجعل الناس ينظرون إلى العالم بطريقة مختلفة... النبي يشعر، مثله في ذلك مثل الشاعر، أنه يُمسك به من قبل قوة خارجية عنه. ولكن في الواقع - أو بالأحرى في الوقت نفسه - يكون هو الخالق والمنتج⁽²⁾. هنا في هذا الحوار الذي عرضنا إلى أجزاء هامه منه يكشف الموقف النقدي له من فهمه لتجربة النبوة والنص وهي مواقف تظهر في بسط التجربة النبوية.

التجربة الدينية، والإيمان، والعقل في فلسفة سروش:

المطلب الأول: التعددية الدينية

في مجال الحديث عن مفهوم التعددية نجد هناك ضرورة تأصيل المفهوم والإشكالية التي ولد فيها من خلال تأصل بالبحوث في هذا المفهوم بالأقوال الآتية:

(1) <http://www.mnw.nl/arabic/article/265034> عبد الكريم سروش وآراؤه المثيرة للجدل حول القرآن.
(2) المصدر السابق. وانظر التقارب الكبير له من نصر حامد أبو زيد الذي ينطلق من ذات الأفق لكن دون استعارات في كتابة: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، بيروت.

1. هيجل (1770-1831): كان صاحب فكرة جوهرية الدين وذلك من خلال قولبة الدين بكونه فكرة متعالية وغامضة يمكن أن تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ. ولكن حينما كان هيجل معنيا بالدين بوصفه فكرة أو جوهر متعال لظاهرة اجتماعية، كان شلايرماخر (1768-1834) وأوتو (1869-1937)، يؤكدان أن جوهر الدين لا يمكن العثور عليه إلا في تجربة داخلية (جوانية) فالدين بالنسبة لهما ليس ظاهرة اجتماعية وليس قضية إيمان بدائية أو ابتدائية لمعتقد أو مذهب معين، وليس هو كذلك ممارسات وتلقيات أو إلقاءات خاصة وإنما الدين شعور أو إحساس يستولي على الروح ويستحوذ عليها ويمسك بها فجأة.

2. شلايرماخر: كان مؤثر على أفكار داعية التعددية الدينية جون هيك، إذ اعتبر شلايرماخر الدين ضرورة مسألة شخصية وخاصة، إذ قال: إن جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره آتية وتجاه المطلق، وليس في قوالب أو أنظمة دينية معينة، ولا في أية صيغة خارجية مزعومة⁽³⁾.

3. ردولف أوتو: يزعم إن جوهر الدين كله هو المقدس The Heilige رغم من أن مفهوم المقدس هذا يتضمن كافة العناصر العقلية وغير العقلية، إلا أنه يؤكد بل يقطع أن العنصر غير العقلي أو غير المنطقي هو الذي يستحوذ على الثابت الديني. ويسمي أوتو ثابت غير المعقول هذا (الانفعال الروحي) numinous مشاعر الانفعال تقترن عادة بالخوف والرعب ترتطم بانطباع آخر يسميه أوتو (الرعب الغامض) mysterium tremendum إن الأحاسيس الروحية هذه المصحوبة بالدهشة والكشف والحب هي استجابات أخرى إلى الوجه الآخر للمقدس ويسميا (الانبهار الغامض) mysterium fascinans. أسس أوتو رابطة ثيولوجية دينية المحتوى لرعاية المعاني الروحية والقيم الاخلاقية من خلال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات. الأمر الذي نال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات.

4. إرنس تورلتش (1865-1923): يناقش ما تم زعمه من قبل هؤلاء المفكرين حول جوهر الدين الذي استكمل بالمسيحية انما هو انعكاس خالص لثيولوجيين ليبراليين يعكسون وجهات نظر خاصة، أكثر من كونه نتيجة لأية دراسة تاريخية هادفة.

(3) محمد ليكنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الاسدي مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع،

إن التاريخ لا يقوم حركته تدريجية باتجاه الصورة المتقدمة الأكمل للدين، وإنما هو حركة باتجاه تنوع الأديان، بدأ من الصورة الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً والموجودة دائماً، إلى جنب، في الثقافات المختلفة والأحقاب المختلفة⁽¹⁾.

5. جون هيك⁽²⁾: موقفه من التعددية الدينية⁽³⁾ يعد من المرجعيات التي نجد أثرها في علم الكلام المعاصر الإيراني عند سروش، فهذه الرؤية التي تنطلق منها التعددية الدينية عند هيك هي:

1- إنها كانت توسلاً صريحاً والتماساً واضحاً للتسامح الديني وهذا ما أطلق عليه اسم التعددية الدينية المعيارية Normative Religious Pluralism، ويعني منهجياً أن على المسيحيين أن يلتزموا أخلاقياً باحترام أتباع الديانات الأخرى من غير دينهم.. ويتطلع دعاة التعددية الدينية هذه من المسيحيين إلى أن إتباع الديانات غير المسيحية سوف يستجيبون ويتعاطون مع هذا النمط من التعددية الدينية المعيارية.

2- الوجه الآخر لتعددية هيك يتعلق بإشكالية الخلاص. هذا يعني أن التعددية الدينية الخلاصية أو الإنقاذية يمكن أن تعرف مبدأياً على أنها منهج أو مذهب لغير المسيحيين تقودهم إلى سبيل ما لنيل الخلاص المسيحي. وهذا يظهر في التحولات التي مر بها فكر هيك من التعددية، إذ كانت الكتابات الأولى لـ جون هيك حول التعددية الدينية تركز على نوعين منها، التعددية المعيارية، والتعددية الخلاصية:

(1) المرجع نفسه، ص 29-30.

(2) جون هرود هيك (باللاتينية John Harwood Hick 1922) أستاذ واثولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في اثولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في إستمولوجيا الدين والتعددية الدينية.

(3) يعتقد هيك بسبب تأثره بكانت بأن الاعتقادات الدينية المختلفة صيغت لحد كبير بالأصناف التي قدمتها الطبيعة. ويقدم أدلته ضد الحصرية المسيحية التي تقول بأن الأديان الأخرى قد تحوي بعض الحقيقة والخير لكن النجاة ممكنة فقط بشخص المسيح وأن الحقيقة الكاملة موجودة فقط في المسيحية. يقول روبرت سمد بأن هيك يعتقد أن عقائد المسيحية "لم تعد صالحة في العصر الحالي، ويجب بالنتيجة تزييلها". ويلاحظ مارك مان بأن هيك يقدم أدلته عن وجود أشخاص عبر التاريخ "كانوا أمثلة عن الحق" ويرفض هيك حتى الفلسفة المسيحية غير الحصرية، فهو يشعر بأن آلهة العالم المختلفة كانت ببساطة طرقاً مختلفة لرؤية الإله عبر تفكير محدد بالأصناف بسبب الحضارات، الموسوعة الحرة.

تعتمد التعددية الدينية المعيارية على التعددية الخلاصية المعهودة لدى كافة أتباع الديانات في العالم، فإذا كانت الأخيرة (أي التعددية الخلاصية) تتعرض مع التصورات المسيحية الأسبق منها وهي الأولى "الفردانية exclusivist": القائلة إن المؤمنين بدينهم فقط هم وحدهم يدخلون الجنة، أما الثانية المضمونية: وإن كانت تفتح أبواب السماء بشكل أوسع قليلاً لكي تسمح لغير المسيحيين من الفضلاء الذين ساهموا في التعاطي مع تعاليم بعض الديانات الأخرى عنهم أنهم انتهجوا حياة مخلصمة مفعمة بالقيم المستقيمة أو مبنية على الاستقامة وهم المسيحيون المجهولون بتعبير "كارل راهنر". بالقياس إلى تلك الأفكار تعد تعددية هيك وإن كانت أكثر راديكالية؛ إلا أنها أكثر تحرر من التعددية الفردية والتعددية الضمنية فهذه تسمح تقريباً لأي كان أن يدخل الجنة بصرف النظر عن العرق واللون والمعتقد شريطة أن يجتاز الشخص مرحلة العبور أو الانتقال من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مع أداء أشياء بسيطة من التعاليم الدينية. يبدو أن هذه الرؤية تعود إلى عاملين:

الأول: إنه نتيجة إلى انشغاله في العلاقات الاجتماعية التي مكنته أن يكون قريباً أو على صلة وثيقة مع المسلمين واليهود والسيخ في برمنغهام عندما منح عام 1967 كرسيًا لتدريس فلسفة الدين في جامعة برمنغهام، ثم انه كان منخرطاً في نشاطات لمواجهة العنصرية، أصبح جزءاً لا يتجزأ من المجتمع التعددية الدينية.

الأمر الآخر: رغم أنه كان لا يستطيع تلقي أو قبول قرار المسيحية التقليدية، في كون أصدقائه من غير المسيحيين غير قادرين أو مؤهلين لنيل الخلاص. إلا أن الأمر لم يقتصر على نيل الخلاص أي مكان في الجنة بل كان مأخوذاً بانطباعات خاصة عن قدرات هؤلاء ومؤهلاتهم للتوفر على إثارة أسئلة مهمة أمام أغلب التعاليم المسيحية الأساسية والدعوة إلى تشكيل تصوير مبدأ الكنيسة الثيولوجي، لهذا جاءت رؤية الخلاصية القائمة على العبور من مركزية الذات إلى الحياة المبنية على الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن تسمية هذه الحقيقة أو عنوانها، سواء سميت إلهاً أو براهمان أو نرفانا أو تاو. فالمرء يمكن أن يعتبر مقدساً أو طاهراً أو حاله فيه القداسة والطهارة إذا عاش فترة في انسجام وتناغم مع الإرادة

الإلهية، أي عبر التركيز على الحقيقة المتعالية أو التعاطي معها⁽¹⁾.

2- التعددية الدينية الاستمولوجية epistemological religious pluralism لاحظنا

أن تعدديته الدينية وصياغته للثيولوجيا المسيحية متأثرة بنشاطه الاجتماعي من ناحية وإن تلك التعددية أيضا مطبوعة بعقلانية الاعتقاد الديني من ناحية أخرى. فهذه العقلانية في الفكر الديني أوصلت هيك إلى نتيجة مفادها: إن التجربة الدينية هي التي تجعل المعتقد الديني عقلانيا. وهنا يناقش هيك بأنه من العقلانية بمكان أن على أولئك الذين تقودهم تجربتهم الدينية بقوة إلى نفسها أن يعتقدوا بحرارة بالحقيقة الإلهية.⁽²⁾ وانطلاقا من هذه التجربة من خلال بعدها العقلاني يحاول هيك تلمس المشتركات بين الأديان فيقول: أن المسيحيين ليسوا أوفر حظا من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسيد الإيمان واستيعاب مفهوم البراءة، هنا يعتقد هيك أن المسيحية ليس على تضاد مع إتباع الديانات الأخرى في العالم إذ يقفون على قدم المساواة، بمقدار ما يتعلق الأمر بفهمهم لفكر البراءة في معتقداتهم الدينية، والتي يطرحها على أنها نابعة من التجربة الدينية وتقف على أرضيتها بقوله ((ان الفرضية الظنية القائمة على النمط الكانتي تعرض إشكالية دعاوى الحقيقة المتصارعة أو المتدافعة للأديان المختلفة بتثبيت الافتراض القائل أنها ليست في الحقيقة مسألة صراع وتدافع حقيقية وإنما هي مجرد تجليات متباينة للحقيقي أو المترشح عن كتل العقائد الدينية المختلفة، ولكن من منطلقها الخاص أو تعاطيها الخاص مع تجاربها الروحية الخاصة، وكذلك أسلوب معيشتها وما تختزنه من كنوز الأساطير والأقاصيص والخواطر التاريخية))⁽³⁾ وقد عبر عن تلك التجارب الروحية ولكن بلغة كانطية ((إن الحقيقة المفترضة من قبلنا إنما هي افتراض قبلي أو زعم مسبق، وليس من الحياة الأخلاقية - كما عند كانط - وإنما بوصفها تجربة دينية في الحياة، فيما يعبر الآلهة، كما هو معروف صوفيا لدى (البرهمية) وسونياتا وغيرهما أنها تجسيدات أو تجليات مظهرية للحقيقة

(1) المرجع السابق، ص 48-54.

(2) المرجع نفسه، ص 55.

(3) المرجع السابق، بواسطته وانظر: John Hick "Religious Pluralism," in A Companion to Philosophy of Religion, Ph L. Quinn and Charles Taliaferro, eds. (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 612-613.

حينما تجد نفسها في دائرة التجربة الدينية⁽¹⁾ تتحول التجربة الروحية إلى وسيلة من أجل تجنب الصراعات العقائدية بين الأديان والمذاهب التي تحرمنا من أرضية لتأكيد الاتفاق المطلق وبدون تلك الأرضية فإن التنوع المعتقدات والتجارب تقوض إيجاد ضمانة عقلية للاعتقاد بالتجربة الدينية ومن أجل البحث عن تلك الدعامة التي وجدها في المصالحة عبر التأويل عندما يكتشف الشخص بأن ادراكاته الحسية تحمل له معنى يقول بأن الله هو الأعظم فيما يزعم شخص آخر انه يدرك روحيا أيضا أن البراهما مثلا هي الأعظم والتأويل يمكن أن يوصلنا إلى نوع من المصالحة بين ما يعتقد هو وما يعتقد الآخر كون كلمة براهما تعني كلمة الله.

التعددية الدينية عند سروش:

التناصات الفكرية كبيرة ومهمة في هذا المجال بين هيك وسروش إلى حد التطابق مما يجعل من تلك التناصيات ضرورية في فهم تأويلات سروش في فهم الدين والتجربة الدينية في كتابه الصراطات المستقيمة التي تناولت التجربة الدينية وانتقدت الرؤية التجريدية للفلسفة وبالتالي نجد ضرورة تأييد الفكرة بالاشارة إلى مقدمة المترجم لكتاب: "الصراطات المستقيمة"⁽²⁾ هناك مقولتين مهمتين في دائرة فهم الحقيقة الأولى: منهما هل هناك دين حق؟ والثانية: ما هو نصيبنا من هذا الحق؟ دار حولهما نزاع بين الفريقين هناك فريقين: الفريق الأول يقوم على الرؤية التالية: التي تناول التعددية الدينية بوصفها نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أن كثير من عالم الأديان - وغير القابلة للاجتناح حسب الظاهر - حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأن كثير من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطن، أو إتباع الهوى والشهوات، أو

(1) المرجع السابق، ص 59. وانظر بواسطته: John Hich, An Interpretation of Religion (New Haven:Yale, 1989), p. 243.

(2) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، الترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، النجف (د. ت).

سوء اختيار الإنسان، أو غلبة قوى الشيطان. في مجال إجابتهم على الأسئلة التي أثيرت يقولون:

1. إن الواقع ذو أبعاد والحقيقة ذات بطون، لذلك يتعدد الحق ويتنوع.
2. إن الحقيقة الدينية إلى درجة من الغموض والإبهام أن الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض.
3. لعل الحق هنا من قبيل "الحق بالنسبة إلى..." لا الحق المطلق، ولذلك يكون المسيح "ع" نبيا للمسيحيين ومحمد "ص" نبيا للمسلمين. وهنا نصل إلى التعددية، وهذا يعني أن الحقائقية مقترنة بالعقلانية، والهداية بدورها مقترنة بالحقانية، والسعادة بالهداية، هنا اشرع التعدديون بالاستدلال على صحة مدعاهم والبرهنة على سلامة نظريتهم واستندوا بذلك على مقولة ان الواقع ذو بطون، أو حيرة اللسان، تنوع التفاسير للتجارب الدينية، قبول النص لتفاسير متعددة، مع هذه الأدلة بمفاهيم من قبيل العقلانية، الهداية، جوهر الدين، لسان الدين، الذهن، السعادة، الفلاح، العامة، التجربة، القيمة، الفردية... الخ.

أما الفريق الثاني والذي يقوم على الرؤية التالية: تقف في مقابل "الانحصارية الدينية" التي ترى أن الحقائقية والهداية والسعادة تكمن في إتباع دين معين وأن المخالفين والمنكرين لهذا الدين يتسمون بالعناد عن الحق أو من المستضعفين والمعدورين وأن كثرة الأديان توصل باب السعادة أمام البشر وتحجب أنوار الهداية عنهم. وهم يردون على التعدديون بالتالي:

1. إن كل واحد من هذين النبيين قال من موقع الحصر بان طريق النجاة والفلاح وهو المتمثل بدينه فحسب.
2. ما نصنع بالأدلة العقلية التي تقرر أفضلية وأحقية دين معين على سائر الأديان؟ يجيب التعدديون: إن عقلاء كل طائفة يرون أدلتهم أقوى من أدلة الآخرين ولا يذعنون لصحة أدلة الطرف الآخر.
3. ويتساءل الحصريون: هل يعقل عدم وجود معيار مستقل لغزلة الأفكار وتعين الحق من الأديان؟ يجيب التعدديون: إن هذا المعيار بذاته يورث التنوع والاختلاف، فالمعيار ليس شيئا سوى دليل العقل، وقد وصل العقل في هذه المسألة إلى طريق

مسدود، ولا يمكنه الفتوى لصالح أحد الأطراف بشكل قاطع، وإلا فكيف نفسر بقاء النزاع الفكري بين عقلاء العالم لحد الآن؟

4. يقول الحصريون: لعل الكثير من العقلاء في العالم مبتلين بالنوازع النفسانية والجواذب الطائفية أو يعيشون الاستضعاف الفكري فلا يتسنى لهم رؤية الحق ومشاهدة الواقع، أو أنهم يرون الحق ولكنهم لا يدعون له فيجيب التعدديون: لعل هذا الكلام صحيح ولكن في هذه الصورة سيضمّن سوء الظن هذا جميع العقلاء ومنهم الحصريون. يرد الحصريون: وما الإشكال في ذلك؟ إلا أن الحظ قد حالفنا وكان الحق من نصيبنا (المسلمين، أو الهندوس، أو اليهود...) وحرّم الآخرون منه. فيجيب التعدديون: الإشكال فيه: أول: إنكم تحصرّون الهداية الإلهية بكم وتوصّدون الطريق أمام امتدادها لتستوعب مساحة أكبر.⁽¹⁾ من أجل معرفة توظيف سرّوش لا بد من التطرق إلى الأمور الآتية:

- المعرفة الدينية وبعدها التجريبي والتاريخي:
- نقد التمرّكز الديني القائم على الشعب المختار ومفهوم الأمة المختارة وتاريخ النجاة:
- تصوّره التجربة النبوية:

التجربة الدينية والتعددية الدينية:

أ. التجربة الدينية والإطار النظري لها:

بعد إن قمنا بالتأصيل الفكري للمفهوم بوصفه علامة دالة على معالجة سرّوش إلى هذا الأمر الذي يعد من أهم مقومات فلسفة الدين بمعية الخطاب العقلاني الليبرالي وبالتالي ثمة تواصل كبير بين تلك المعالجات من حيث خلفيتها المعرفية والغايات الحداثوية التي تشهدها فهو يقوم بتأصيل التعددية الدينية ويردها تقوم على دعائمين: أحدهما: التنوع في الإفهام بالنسبة للمتّون الدينية. والأخرى: التنوع في التفسير⁽²⁾.

يريد سرّوش، بما سبق، تناول تلك المواقف التي وجدناها عند هيك والقائمة على رفض التحليل العقلي القائم على التعدد الذي يحول دون الاتفاق وهذا ما نجده في موقف سرّوش الميل إلى التأكيد على التنوع الذي نجده في النصوص وفي

(1) المصدر نفسه، من المقدمة للمترجم، ص 5.

(2) المصدر السابق، ص 12.

تفسيرها الذي يقوم على (الفهم التنوع والسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة وهذه جميعا مفروضة من خارج النص وبما أن الواقع الفكري متنوع لهذا كانت التفسيرات هي الأخرى متنوعة⁽¹⁾.

ب. تصورات سروش للتعددية الدينية:

مباني التعددية الدينية:

المبنى الأول: يتناول فية "السر في تنوع الفهم الديني" ويرجع إلى القول إن الواقع يتضمن التعدد في باطنه وبما أن الكلام عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعددا بالتبع⁽²⁾. أي أن الواقع هو الذي يطرح تحدياته على النص من خلال المتغيرات التي يمر بها المتلقي لهذا التنوع الإفهام للنص وهو يذكرنا بمقوله هيك التي يرددها سروش بالقول (التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته)⁽³⁾ وكما أسلفنا في النص أعلاه.

المبنى الثاني: كما أننا لا نملك دينا غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة (أي العلوم الطبيعية) أو دائرة الروح (أي دائرة العلوم الإنسانية التي اسمها دالتاي بعلوم الروح ومن ضمنها العلوم الدينية)، فالتجربة الدينية هنا عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بإشكال عديدة وصور مختلفة، فتارة بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل إحساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود⁽⁴⁾. لكن التجربة هنا تبقى علم حضوري فردي ذاتي غير قابل للنقل إلى الآخرين إلا إذا تحول إلى علم حصولي تفسيري، النتيجة التي يتوصل إليها عندما تغدو التجربة هي القاسم المشترك بين الأنبياء وبالتالي بين إتباعهم (فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة علة ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة

(1) المرجع السابق، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

(3) المرجع نفسه، ص 17.

(4) المرجع نفسه، ص 18-19.

نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان⁽¹⁾.

المبنى الثالث: ثم إنه يعرف بالتعددية التي عند هيك فيقول فيها أن يستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر "جون هيك" الذي بدوره يحيلنا إلى تجربة روحانية عرفانية إسلامية يشير إليها هيك المسيحي لأنه يقدم التجربة ويعدها أساس وهو أمر اعتمده سروش في إحالته هو الآخر إلى ذات ألعرفاني أي جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي:

عندما أصبح عديم للألوان أسير اللون

صار موسى في صراع مع موسى

وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان

فسوف تجد أن موسى متصالحا مع فرعون⁽²⁾.

هذه الأبيات تكشف عن الآتي:

1. هذه الأبيات تشير إلى ظهور المطلق في المقيد واللامتعين في المتعينات وعديم اللون في ظواهر اللون.

2. من جهة أخرى تكشف هذه الأبيات عن السر الذي يكمن خلف الظاهر، إذ صراع للأهل الظاهر المشغولون بتكريس النزاع الديني، فيما أهل الباطن يرون الكنز في مكان آخر، هنا ثمة حكمه تكمن في إخفاء سر مهم وجوهرة ثمينة. وهذا التصور الذوقي يدعم التعددية وتصحيح مسيرة الليبرالية⁽³⁾

المبنى الرابع: ينطلق أيضا من استعارات شعرية ألعرفاني جلال الدين الرومي في تحليل التعدد لا من زاوية الانحراف والأخطاء التي أصابت الأديان ولكن من زاوية جديدة بوصفها تجربة الإنسان الذي يعيش أجواء الحيرة في الاختيار حقيقة معينة لأن الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جداً ولذلك بقوا متحيرين بين الحقائق ويعيشون عالم الجذب وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق.

إن الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب

فلا تظن سوءاً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض

(1) المصدر السابق، ص 24.

(2) المصدر السابق، ص 35. وانظر بواسطته: المثنوي الأبيات 2471-2479 من دفتر الثاني.

(3) المصدر السابق، ص 36.

إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

ومن هذه الرؤية يتحول إلى التعددية فيقول: بما أن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، وبما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم من هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول⁽¹⁾.

المبنى الخامس:

- 1- تقوم هذه القاعدة على نفي الكثرة وإرجاعها إلى الوحدة وهو ما أشار إليه "جون هيك" الذي مفاده "القول بالكثرة الظاهرة" ويجعله مقابل القول بالكثرة الواقعية القائم على نفي الكثرة، على اعتبار ما يؤكد سرور تصيب الناس سواء كانوا من أهل الظاهر - الذين (يهديهم الله) رغم غفلتهم فنحن نقيض لهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق رغم غفلتهم وجهلهم - أو كانوا من أهل الباطن.
- 2- تقول أيضاً بأن النجاة ليس حكراً على المسيحيين فهذا ما يقول فيهم "كارل رانر" إن جميع السالكين في خط الإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن إطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.

- 3- وأيضاً تنظر إلى القول بالتعددية الأصيلة؛ لأنها تبنى على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون؛ لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف. ولأن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، هكذا يمكن النظر إلى تفرع الخط المستقيم إلى مئات الخطوط التي يجب النظر إليها على أنها مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق في ميدان تراكم الحقائق.

المبنى السادس: يرجع إلى مفهوم الهداية والنجاة التي لكل فرقة تصور النجاة، إلا أنه يناقش هذه الهداية من خلال اسم الله "الهادي" من خلال الاعتقاد بأن الهداية والنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحق والطلب الصادق للحق لا من خلال الميول الشخصية لهذا العبد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الأدب والشعائر⁽²⁾.

المبنى السابع: تقوم على قاعدة أنه لا يوجد حق خالص أو باطل خالص ويشير إلى ما يقوله الامام علي عليه السلام "يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث

(1) المصدر السابق، ص 38-39.

(2) المصدر السابق، ص 46-48.

فيمزجان⁽¹⁾ ويشير سروش إلى ان في هذا العالم لا نجد قومية خالصة ولا لغة خالصة ولا دين خالص. فعندما تسأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، بسبب هذا الازدحام والتزاحم الشديد والغليظ بين مختلف مساحات الطبيعة لا نجد لحد الآن قانونا علميا صادقا ودقيقا مئة بالمئة....وعندما ندعن لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية⁽²⁾.

المبنى الثامن: هنا يؤكد أن هذا المبنى يقوم على انه لا يوجد حق يتقاطع تماما مع حق آخر فجميع الحقائق تسكن في صالة واحدة وتمثل نجوما وكواكب في مجرة واحدة، وهذه الملاحظة البديهية المنطقية.

أولاً: تنفذ الحق من التوضع والتلون بصيغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفسح المجال لطلاب الحق ليطرقوا أبوابا ويسلكوا طرقا مختلفة في عملية نيل الحقيقة.

ثانياً: تدعو العلماء وطلاب الحق لوزن حقانية ما لديهم باستمرار من خلال عرضها على الآخرين. ومضمون هذا الكلام هو لزوم إتباع هذه القاعدة وهي أن الفكرة الحقبة ينبغي فهمها وأدركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقبة الأخرى⁽³⁾.

الخاتمة:

كان سروش جزء من المشهد الثقافي إلا أنه كان يمثل ولادة معرفية جادة وهامة زادت من حرارة ذلك المشهد في السنين الأخيرة، وقد كانت لدراساته حضور مهم في الدراسات التي أعقبته وهو حضور يتعلق بظهوره بما أثاره وطرحه من قضايا الجديدة على الفكر الإيراني والإسلامي عامة لكن هذه المرة داخل الخطاب الإسلامي وليس خارجه، تلك القضايا التي ظهرت في الدراسات دينية جديدة التي آلت على نفسها أن تقترح الجوابه على بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ

(1) المصدر السابق، ص 49. وانظر نهج البلاغة - الخطبة، ص 50.

(2) المصدر السابق، ص 50.

(3) المصدر السابق، ص 54.

إعمال الهيرمنوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الإشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث في إطار علم الكلام المدرسي.

مما أدى إلى ولادة إشكالات معرفية جديدة بالضرورة سوف تستفز الكثير من الباحثين للتصدي لها إن تبين أو إبعادا ونقضا، وأمام هذا الزخم الكبير من الردود تم إعلان ولادة علم جديد أريد له من الأسماء علم الكلام الجديد - سروش أحد إعلامه- مما جعل هذه التسمية، وهذا يظل طبيعيا، تتعرض لردود كثيرة ليس فقط من المفكرين والباحثين المنضوين تحتها، بل أيضا من المتكلمين المدرسين الذين اعتبروا مواضيع البحث المنضوية في إطار علم الكلام الجديد يمكن استيعابها في علم الكلام المدرسي وبالتالي لا داعي لظهور هكذا علم واقعا. لتتناسل الردود بين مؤيدة لتسمية علم الكلام الجديد.

إلا أن الفكر الجديد يمثل تيارات جديدة تريد ان يكون لها دور في نقد الأفكار السائدة وبالتالي يريد أن يكون لها دور في قيادة المجتمع بما تفترضه من تأويلات هي تدخل الحلبة من اجل إعادة امتلاك الرأسمال الرمزي تأويلا وإعادة إنتاج.

مديح الالتباس عن الإسلام والحداثة والتعدد

رشيد بوطيب⁽¹⁾

1- مقدمة: عن مفهوم "التسامح مع الالتباس"

"ثقافة الالتباس، تاريخ آخر للإسلام"، عنوان كتاب عالم الإسلاميات الألماني توماس باور الصادر مؤخرا عن دار الأديان العالمية في برلين، وهو الكتاب الذي ستمحور حوله دراستي هنا وأول ما يستوقفنا هو كلمة الالتباس التي درجنا على استعمالها بشكل سلبي، فما هو ملتبس، هو بالضرورة غير واضح وبالتالي يتوجب معالجته وتحريره من التباسه. ومع ذلك فنحن نعيش، في أغلب الأحيان عن غير وعي، حياة ملتبسة بامتياز، لأن الالتباس في أحد معانيه هو أن يعيش بداخلنا أكثر من شخص، وأكثر من حقيقة وهو أن نعيش التناقض ونأنف من اتخاذ قرارات نهائية.

إن التسامح مع الالتباس كما تشرحه عالمة النفس الأمريكية الألمانية الأصل⁽²⁾ إيلزه فرينكل برونشفيك في أربعينيات القرن الماضي هو قبول واحتفاء بالتعدد. وهي تؤكد بأن الأشخاص الذين يرفضون الاعتراف بتقلبهم العاطفي يتصفون بنوع من اللاتسامح مع الالتباس على المستوى المعرفي. لتخلص إلى أن الأمر يتعلق بمتغيرين أساسيين للشخصية تنعتهما بالتسامح واللاتسامح مع الالتباس، فالشخصية غير المتسامحة مع الالتباس تميل إلى منطق الأبيض والأسود، وتنتهي إلى أحكام سريعة ونهائية، وغالبا في ظل إغفال للواقع، كما تميل إلى رفض أو قبول الناس الآخرين بشكل حر من الالتباس ولا أساس له. ولهذا لا عجب أن تجمع برونشفيك بين العنصرية وعدم التسامح مع الالتباس، وقد نشرت نتائج بحثها أيضا في الكتاب الذي أصدره أدورنو وآخرون في أمريكا تحت عنوان: "الشخصية المتسلطة". أبحاث أخرى

(1) كاتب ومترجم، المغرب - برلين.

(2) "Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable." *Journal of Personality* 18 (1949): 108-143.

تعرضت لمسألة الالتباس ومنها من ربط بين غياب التسامح مع الالتباس والدوغمائية الدينية أو أن شخصيات من هذا النوع توافق على فرض الرقابة إلخ.. وقد انتقل المفهوم أيضا إلى ميدان علم الاجتماع، كما هي الحال لدى دونالد ليفين وكتابه "الهروب من الالتباس"، ليفين الذي عمل ثلاث سنوات في إثيوبيا، يؤكد في كتابه بأن الخوف أو رفض الالتباس هو طريق خاص بالغرب ولم تعرفه الثقافات الأخرى، تماما كما أكد البابا بنيدكت السادس عشر في حوار مع هابرماس بأن سيرورة الدينونة أو العلمنة طريق خاص بالغرب ولا يملك أي صلاحية كونية. إن ليفين يؤكد بأن الالتباس لعب دورا مركزيا في الثقافات التقليدية ووظائف متعددة داخل مجتمعاتها، أهمها في رأيي تأكيده أن التسامح مع الالتباس يساهم في بناء نوع من التضامن الاجتماعي ويتجنب الصراع لأنه يحول دون اتخاذ مواقف واضحة⁽¹⁾. أما الكلمة الثانية التي تستوقفني في عنوان الكتاب، فهو وصف باور لتاريخه الثقافي الذي يقدمه عن الإسلام بكلمة الآخر، وكتابة "تاريخ آخر" تقليد معروف في ميادين كثيرة، فقد نكتب تاريخا آخر للثورة الفرنسية كما فعل أناطول فرانس في روايته الآلهة العطشى، أي تاريخا غير رسمي أو تاريخا يأخذ بعين الاعتبار قضايا أغفلها عن وعي أو غير وعي التاريخ الرسمي، أو نكتب تاريخا يهتم بالهوامش والمسكوت عنه والمكبوت في الأعماق. إن الإعلان عن تاريخ آخر لا يتضمن بالضرورة رفضا للتاريخ الرسمي، لكنه يرفض هيمنة الرواية الرسمية وزعمها امتلاك الحقيقة النهائية. إنه يسلط الضوء على ما نساها أو تناساه الكرونيكور الرسمي. وكتابة تاريخ ثقافي آخر للإسلام، ليس بالمهمة السهلة في حقبة يعتقد فيها المرء بأنه يمسك بحقيقة هذا الدين، سواء في الغرب حيث ينظر إليه كدين قمع ومنبع للعنف أو في الشرق كالدين الوحيد الذي يملك الحقيقة والذي يجيب على أسئلة الدنيا بأكملها. الموقفين معا يتهجان ما يسميه باور بفرض الطابع اللاهوتي على الإسلام، ولا يقولان الشيء الكثير عن ثقافة الإسلام وتاريخه وثقافته، بل كل شيء عن "حقيقته" المزعومة، حقيقة توجب عليها أن تكون واضحة ونهائية، وأن لا تسمح بالشك والتفكير. لكن ثقافة الإسلام ليست حقيقته، ولا يمكن اكتشافها إلا إذا غادرنا منطق الحقيقة. هذا على الأقل ما حاوله عالم الإسلاميات الألماني في كتابه الأخير.

(1) Donald Nathan Levine; The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory, University of Chicago Press; Auflage: Reprint (Juni 1988), p. 29, 37.

2- تمظهرات التسامح مع الالتباس في الثقافة الإسلامية الكلاسية

يؤكد توماس باور في كتابه⁽¹⁾ بأن الصورة السائدة اليوم في الغرب عن الإسلام، هي في جزء كبير منها، من إنتاج الغرب ذاته، الذي رفض بشدة، وفي نوع من المرضية، استمرار حقائق أخرى إلى جانبه، بخلاف مجتمعات غيره، تميزت بتعايش وتجاور لحقائق ومعايير مختلفة، كان الإنسان بداخلها يكتفي بالمحتمل وينفر من المطلق، ويجد متعة في الالتباس، وهو ما ميز إلى حد كبير الثقافة الإسلامية الكلاسية، كما بين باور، الذي يقدم في كتابه، تاريخاً ثقافياً للإسلام، يتناول فيه مجالات الإبداع الأساسية وتمظهرات الحياة في المجتمعات الإسلامية، مؤكداً بأن هذا "التسامح مع الالتباس"، عاشه العالم الإسلامي لقرون طويلة، لكنه عرف نهايته على يد الإستعمار. وهذه أطروحته الأساسية. لقد اتفقت الأصوات في الغرب بنظره على وسم الثقافة الإسلامية بالأحادية والعنف، رغم أن الغرب لعب دوراً كبيراً في تطور هذا الاتجاه العدائي للالتباس داخل هذه الثقافة، إذ اتسمت سيرورة التحديث في العالم العربي بتدمير للالتباس، وأضحى الاختلاف، الذي كان بالأمس رحمة، اليوم نقمة بنظر الحداثيين والمحافظين على حد سواء، يتوجب تجاوزه إلى تأسيس حقيقة واحدة وخطاب "عقلاني" و"واضح". إن دراسة العلاقة بين الثقافة والالتباس داخل السياق الإسلامي، من شأنه أن يسلط الضوء على الثقافة الإسلامية من جهة وعلى الحداثة الغربية من جهة ثانية. وثقافة الالتباس تقوم على تعدد المعاني والحقائق والمراجع وتعايشها، بشكل لا يسمح لأحد ادعاء الحق لنفسه ووصم الآخرين بالباطل، بل إنها تقبل بتجاور معايير متناقضة في الآن نفسه، وهذا ما ميز الثقافة الإسلامية بنظر باور عن نظيرتها اليونانية، على الأقل في خطها الأرسطي، وعن الثقافة الغربية الحديثة، والتي، وإن شهدت نوعاً من "التسامح مع الالتباس" في المرحلة السابقة على الحداثة - ما سمي بعصر "الباروك الأوروبي" -، إلا أن "التنوير" سرعان ما أجهز على ذلك، فمشروعه قام على تجاوز الالتباس وبناء لغة واضحة، تجب اللبس وتنفر من الاختلاف، فهذا كانط يصف موقف جاكوبي النقدي من العقلانية في رسالته إلى مندلسون ودفاعه عن الإيمان بالشطط، وهذا كوندورسي يحلم بلغة شاملة، تجعل كل خطأ، أمراً مستحيلاً، لغة أشبه بالرياضيات.. إن الحرب

Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams, Verlag (1) der Weltreligionen, 2011.

على الإلتباس، كما أوضح ذلك عالم الاجتماع دونالد ليفين، سمة تميز الثقافة الغربية منذ القرن السابع عشر، وهو أمر لا نجد له مثيلاً داخل ثقافات أخرى، وخصوصاً داخل الثقافة الإسلامية منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع عشر، إذ بعدها ستدخل هذه الثقافة عصراً جديداً، قد نسميه بـ "الحقبة الغربية"، التي ستفرز حركات أيديولوجية، كفاحية، مغلقة، كالحركة القومية العربية والحركات الإسلامية واليسارية، وهي حركات تشترك في رفضها للثقافة الإسلامية الكلاسيكية، ستعتمد إلى استنساخ النموذج الديكارتي، المعادي للإلتباس والمنافح عن الحقيقة الواضحة والواحدة. إن الانتقال من الموقف التقليدي، المتسامح مع الإلتباس إلى موقف حدائي معاد للإلتباس يأخذ، بنظر توماس باور، شكلين مختلفين. أحدهما يستنسخ التجربة الغربية ويحكم على التراث بالموت، إذ تبدو الثقافة العربية - الإسلامية، في وجهة نظره، ثقافة متكلسة ومنحطة، ولا نهوض للعرب إلا باقتفاء خطى الغرب، أما الشكل الثاني، فهو الذي يتجسد في الحركات الأصولية، التي تطلب العودة إلى عصر الإسلام الأول، وتطمح لبناء أيديولوجية متحررة من الإلتباس، قريبة من مثيلاتها الغربية. إن الشكلين معا يتناقضان مع روح الثقافة الإسلامية، التي، وكما أوضح باور، انطلافاً من كتابات عربية كلاسيكية، كانت ثقافة مفتوحة ومتعددة، وليست نصوصاً خطية البنية، مغلقة الدلالة، وهو ما يتناقض مع "اليقين الديكارتي" المؤسس للحدائث، وما يجعل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية أقرب إلى روح ما بعد الحدائث، ولم لا وعلماء الإسلام الكلاسيكيين، رأوا في هذا التعدد، الذي يشتغل حتى داخل النص المؤسس، دليل رحمة وشهادة إعجاز، تعدد يلحظه توماس باور في المذاهب الفقهية المختلفة أيضاً وفي روح الاجتهاد الذي عرفته ومعها ميدان القضاء، وهو تعدد كان الفقيه أو القاضي المسلم واع به وبضرورته، ولربما نجد في جواب إمام المدينة مالك بن أنس، الذي ذكره السيوطي، على رغبة الخليفة المنصور بفرض كتبه على أقطار الدولة الإسلامية، خير شاهد على ذلك. إذ رفض مالك بن أنس ما اقترحه المنصور، مفضلاً أن يترك الخليفة للناس حرية الاختيار، وهو ما يتناقض اليوم بشكل صارخ مع شعار "لا مذهبية في الإسلام"، ويفضح النزعة الاختزالية لهذا الاتجاه الأيديولوجي الغريب عن ثقافة الإسلام، والذي يلتقي، من حيث لا يشعر، بالأحكام المسبقة للمدرسة الإستشراقية، هذه المدرسة التي ما برحت تسم كل المجالات العلمية والإبداعية داخل الثقافة الإسلامية بصفة "الدينية" أو "الإسلامية"، أي تربطها بالبعد

الديني وحده، رغم أن الطبيب في العالم الإسلامي كان يمارس مهنته وفقا لقوانينها الخاصة بها، كما كان الشاعر يؤلف قصائده بعيدا عن تدخل رجل الدين، واختلفت العلاقة مع هذا الدين لدى رجل القضاء عنها لدى عالم الكلام أو المتصوف، ما يفند، لا غرو، الربط الذي يقيمه الاستشراق بين الدين والثقافة الإسلامية، وزعمه بأنها ثقافة محكومة بالدين. أليس ذلك ما أراد قوله أحد كبار المستشرقين فون غرونباوم وهو يؤكد بأن سلطة الإسلام تشمل كل مناحي الحياة وأنه دين يرسم حياة الإنسان من المهد إلى اللحد وبكل تفاصيلها اليومية؟ إن إسلام فون غرونباوم لم يكن موجودا قبل القرن التاسع عشر، يقول توماس باور، مردفا بأن هكذا إسلام لا يوجد إلا في رؤوس المستشرقين والمتطرفين، مؤكدا بأن الثقافة الإسلامية الكلاسية، كانت ثقافة حياة بامتياز، ومستشهدا بنيتشه واحتفاءه بالثقافة الأندلسية. إن موقف نيتشه، الذي عبر عنه في "الأنتي - كريست" يختلف جذريا عن موقف الحداثيين العرب من الثقافة الإسلامية الكلاسية، الذين ذهب بعضهم كطه حسين وأحمد أمين مثلا، حتى لا نذكر إلا الأسماء التي ساقها توماس باور، إلى نعت الثقافة العباسية بالإنحطاط الأخلاقي والديني. يرى باور أن هذا الموقف المتطرف لا يمكن فهمه، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المعين الذي استقى منه الحداثيون العرب أفكارهم وأحكامهم، فالتاريخ العربي جرت قراءته إنطلاقا من مفاهيم غربية للتاريخ والحضارة، وهي مفاهيم ليست بالضرورة كونية ولكنها تدعي ذلك. لقد بدأ الغرب اليوم بمراجعة أحداثه وتفكيك مشروع التنوير، لكنه مازال يتناسى في أحكامه التي يصدرها على العالم الإسلامي، ومنها أنه عالم معاد للمرأة وللحريات الفردية وللتعدد الثقافي وللحريات الجنسية إلخ... أنه ساهم بشكل كبير في بناء هذا العالم، بل وفي الإجهاز على "تعدده" وهو يروج لحقيقة الحداثة الشمولية، إذ رغم أن الإسلام ديانة وحدانية، تتمحور حول حقيقة واحدة، تجب ما قبلها وغيرها، إلا أن ذلك لا يكفي، لكي نصدر حكما نهائيا، كما فعل يان آسمان، على الثقافات التوحيدية. فالسؤال، بحسب توماس باور، هو عن المكانة التي احتلتها هذه الحقيقة الواحدة، داخل هذه الثقافة، وهل سيطرت فعلا على هذه الثقافة أم ظلت على هامشها وتبددت فيها. وهنا أقترح ضرورة التمييز بين النص القرآني والنص الإسلامي. فإذا كان النص الأول، كأى نص مؤسس هو نص - حقيقة، قامت على أنقاض حقيقة أو حقائق أخرى، الأديان والمعتقدات السابقة، وككل نص مؤسس، هو نص مقدس أو

يتخذ لنفسه صفة القداسة فإن النص الإسلامي - أو النصوص الثانوية - هو نص متعدد وملتبس ولا يدعي القداسة لأنه نص دينوي بامتياز وقد يقوم أحيانا على التمرد على النص المؤسس، ويبنى معه علاقة أقرب إلى الباروديا والسخرية، وهو في ذلك لا يلغيه بقدر ما يعلن وفاء له، لكن وفق منطق آخر لا تفهمه الثيولوجيا.

لم تعرف الثقافة الإسلامية الكلاسيكية حروبا دينية على النمط الغربي، ولم تفرز نزعات شمولية تطالب بالاعتقاد بحقيقة واحدة، كما لم تنزع صفة الآدمية عن الشعوب الأخرى "فكلكم لآدم، وآدم من تراب" ولم تبعث باليهود إلى المحرقة، لأنها كانت ثقافة التباس بامتياز، وهو ما يفند بحسب باور المزاعم القائلة باستحالة الفصل بين الدين والدولة في الإسلام، والتي لا تطلب سوى تأكيد أن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية. وفي سياق حديثه عن تسامح الأغلبية المسلمة مع الأقليات الدينية الأخرى، عرج باور على كتاب المؤرخ اليهودي، مارك كوهين "بين الهلال والصليب/ وضع اليهود في القرون الوسطى". لقد وضع كوهين نصب عينيه مهمة الإجابة عن الأسباب التي جعلت القرون الوسطى الإسلامية أكثر أمنا وسلاما بالنسبة لليهود مما كانت عليه حياتهم في شمال أوروبا وغربها. إنه يريد التدليل على أن الاضطهاد الإسلامي لليهود كان أقل بكثير من الاضطهاد المسيحي لهم. ويعرج في الفصل الثاني من كتابه على قراءة الموقف الثيولوجي للمسيحية والإسلام من اليهودية، ويسجل اختلافا جوهريا في الموقفين. فالإسلام لم يأت كت تحقيق إلهي لليهودية، لأن الإسلام وفقا للرواية القرآنية دين ظهر قبل اليهودية والمسيحية، إنه دين إبراهيم، إنه دين التوحيد الذي دنس. كما أن الإسلام يلتقي في كثير من مبادئه وطقوسه مع اليهودية، إضافة إلى أنه، وكما يقول كوهين: "تقع عادة الإشارة إلى اليهودية في المصادر الإسلامية بـ "شريعة اليهود". هذا الأمر يختلف مع العبارات اللاتينية السلبية الشائعة التي تطلق على اليهودية مثل "قانون اليهود" والألقاب المنتقصة كـ "خرافات اليهود" و"خداع اليهود". إذ في الوقت الذي يعكس فيه المعجم المسيحي بالنسبة إلى اليهود واليهودية، العداء والحقد، فإن التعبير الإسلامي يحمل اعترافا بمفاهيم وقيم دينية متبادلة"⁽¹⁾.

يفضح باور النزعة التوتاليتارية داخل الحداثة الغربية، التي لا تقبل بغير منطق الشبيه، فهي تطالب العالم الإسلامي، ليس أن يتعلم منها أو يتحاور معها ولكن أن

(1) بين الهلال والصليب، دار الجمل، ترجمة معز الخلفاوي وإسلام إيده، ص 90.

يقلدها، لأن في ذلك تأكيد إضافي لحقيقتها. فهذا عالم السياسة الألماني فولفغانغ ميركل يقول بأن الإسلام لم يعرف تنويرا حقيقيا، رغم المحاولات المتكررة، لأنه اصطدم دائما بقضية الفصل بين الدين والدولة، وهذا مستشار ألماني سابق، هيلموت شميدت، يرفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، بدعوى أنها لم تعش حقبة مماثلة لحقبة النهضة الأوروبية. إن الحداثة الغربية في خطها الكفاحي، لا تقبل إلا بتاريخ خطي البنية، أحادي البعد، امبريالي المعنى، وهو ما عبرت عنه "فكرة التقدم"، فهو تاريخ لا مكان فيه لتواريخ أخرى، إلا في ماضٍ سحيق، سحقت الحداثة وتجاوزته التطور، فلا يبقى، أمام هذا الواقع، للثقافات الأخرى، من بديل آخر، سوى استنساخ تاريخ الأقوياء والتماهي مع رموزه وأفكاره وأشكاله، إذ الحداثة لا تقبل بغير ذلك، فهي تنظر، كما بين عالم الاجتماع البولندي تسيغمونت باومان إلى الآخر، المختلف، "كسم قاتل"، أو كخطر على نظام الأنا، يجب التخلص منه ومن جرعة الالتباس التي يحملها، مؤكدا في كتابه "الحداثة والالتباس" بأن الالتباس الذي لا تستطيع الذهنية المعاصرة تحمله والذي تعمل المؤسسات الحديثة بجهد على تدميره، يظهر من جديد كالقوة الوحيدة القادرة على الحد والتخفيف من الطاقة التدميرية والطهرانية للحداثة⁽¹⁾. ولذلك، لم يجانب توماس باور الصواب وهو يصف سيرورة الحداثة "بالحرب الصليبية الثقافية"، التي رمت إلى تدمير القيم الثقافية الأخرى. إن كتاب باور لا يتعرض فقط بالتفصيل لمختلف مظهرات التسامح مع الالتباس داخل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، بل هو يكتب في الآن نفسه تاريخا موازيا، وأعني تاريخ الحداثة، الذي لا يمكن فهمه دون تفكيك علاقة الحداثة بالأطراف، الحداثة كحقيقة غازية وواضحة وشمولية ومعادية للالتباس والتي هدفت إلى تدجين المختلف وإحاقه بها، عكس الثقافة الإسلامية التي لم تطلب تدمير الالتباس بل في أسوأ الأحوال كبح جماحه. إن أهم مثال يقدمه باور في نظري هو التعامل مع الرغبة الجنسية أو مع الجنس عموما. إن اقتصاد الجنس اليوم في العالم الإسلامي أبعد ما يكون عن التسامح، لكن بالنسبة لباور فإن هذا الرفض وهذه الإدانة للجسد واللذة والمؤنث في إسلام اليوم ليس أكثر من ردة فعل على التحدي الغربي. فالجواب الذي يقدمه العالم الإسلامي اليوم إما جوابا متطرفا أو جوابا يعيد إنتاج الحقيقة الغربية، والجوابين معا يؤكدان الخوف المرضي من التباس الجنس.

(1) Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, Polity Press 1993, p. 90.

لقد قام الغرب بفرض خطابه عن الجنس على الشعوب الأخرى، وهو خطاب هدف إلى قبر عفوية الجنس، كما أوضح ميشيل فوكو. فإذا كان رجل الدين المسيحي يقحم أنفه في القرن السادس عشر حتى في طريقة ممارسة الجنس والوضعية التي يتخذها الزوجان خلال المضاجعة كما أوضح باور نقلا عن الفرنسي روبرت موشمبلد، فإن سيرورة العلمنة ستعيد إنتاج نفس العملية، وهي تحاول، لكن هذه المرة في لغة العلم، تحديد حقيقة الجنس، وبدلا من الحديث عن الذنب والتحذير من العقاب الإلهي سيتم الحديث في هذا الخطاب عن الحياة الجنسية الصحية والتخويف من المرض والموت. لكن الجنس في الثقافة الكلاسية للإسلام لم يكن بالأمر الخطير، بل حتى بالنسبة لمفكر تقليدي كالغزالي، كان دور الجنس، كما كتب في إحياء علوم الدين، هو تعريف المؤمنين أولا بما ينتظرهم من خيرات في الجنة، وثانيا المحافظة على النوع البشري. فما كان ينظر إليه كأمر عادي في ثقافة الإسلام الكلاسية فيما يتعلق بالجنس، كمعاشرة الغلمان والتشبيب بهم مثلا، أضحي رمزا للانحراف، يتوجب مقاومته وعلاجه. ألم يرر نابوليون حملته على مصر برغبته في تحريرها من انحطاط الأتراك وألم تكن المهمة التحضيرية تهدف أيضا إلى إصلاح البناء الجنسي في الشرق الأوسط، وبلغة أخرى إلى تدمير الحرية والالتباس الجنسيين؟ يتساءل باور، وليس نابوليون وحده، فهذا الإثنولوجي الألماني ميشائيل روس يكتب بأن الإسبان برروا حقهم في فرض سيطرتهم على أمريكا اللاتينية باسم الدين، مدعين بأن الهنود يمارسون اللواط الذي كانوا يعتبرونه ضد الطبيعة. وطبعا فإن الاسبان لم يكونوا ليعاملوا من يتصرف ضد الطبيعة على أنه إنسان. ويذكر روس رأي رجل الدين الفرنسي جوزيف فرنسو لافيتان الذي انتقد البرдах في كتابه الصادر سنة 1724 (هنود حمر مخنثين كانوا يتمتعون بقداسة) بسبب سلوكهم الأنثوي، ويقول روس، بأن رجل الدين هذا انطلق في رفضه للبرдах من وجهة نظر أوروبية حول الأنوثة، نظرة تنظر إلى الأنوثة كشيء منحط مقابل الرجولة التي تجترح البطولات، أو بلغة روس التي تجترح الحرب في مقابل الأنوثة التي لا تستطيع أن تحارب والتي يتوجب طبقا لذلك السيطرة عليها. لكن الهنود الحمر نظروا إلى أبناء جلدتهم المخنثين كأشخاص مقدسين يحظون باحترام كبير ويشاركون في كل الطقوس الدينية. إن الآخر يظل وفق النظرة الأوروبية المركزية موضوعا للسيطرة ويستحق التنقيص من قيمته، لأنه مختلف أو لأننا لا نستطيع إقحامه بنظام الأنا. وطبعا،

يقول روس، في ثقافة لا تعرف إلا جنسين: المؤنث والمذكر، لا يمكنها أن تنظر إلى جنس ثالث كأمر طبيعي، بل لا يمكنها إلا أن تدينه وتعاقبه⁽¹⁾.

وحتى نفهم أهمية النقلة البراديغمية التي أنجزها البروفيسور توماس باور، أقترح إلقاء نظرة على نموذج آخر من الكتب التي ينجزها الاستشراق الألماني وسأقدم مثلاً بسيطاً في هذا السياق، وهو كتاب للمستشرق الألماني ستيفان فايدنر، سبق وترجم إلى العربية، يحمل في نسخته الألمانية عنواناً مثيراً، لأن العناوين المثيرة تطلبها السوق، لكن الأمر لا يتعلق هنا بمنطقة السوق فقط ولكن بفهم خاطئ للهوية، يربطها بثقافة رائدة أو رسمية في ألمانيا - وليس فقط في ألمانيا - تقوم خصوصاً على طرد كل ما هو أجنبي ومختلف مما يمكن أن نسميه بالحقل الشرعي للهوية. لكن لنعد إلى ستيفان فايدنر، الذي عنوان كتابه بـ "إغراءات محمدية"⁽²⁾، ماذا يقول في هذا الكتاب؟ إنه يبحث عن جذور التخلف الحالي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية في الدين، وهو يشير إلى أن الإسلام، كما الأديان الأخرى يحمل تشوهات ولادية. إن نظرتة الثقافية تتناسى أن الإسلام ابن سياقه التاريخي، إنها تنظر إليه كدين مشوه أو مليء بالعيوب، لأنها نظرة سجيئة ثقافتها الغربية التي أنتجتها، والتي درجت على سجن المختلف والمغاير في باب اللامعقول. إنها ثقافة كانت قد حكمت على الدين، أي دين، كنظرة إلى العالم تجاوزها التنوير. لكن أعمال الموضع العقلاني بالإسلام، مبضع العقل التنويري لا يمكن إلا أن يكون عنيفاً ويذكرنا بالرسالة التحضيرية للاستعمار، وبعنف العقل الذي وصفه فوكو بالجلاد، فإحالة الدين على محكمة العقل والعقل التنويري خصوصاً، غير شرعية، لأنها تبخس الدين، أي دين حقه، تحرمه لغته وتفرض عليه لغتها. وهي في أحسن الأحوال، تزعم "الرقى" به إلى مستوى العقل، وإخضاعه لدولة العقل. لكن الدولة الليبرالية وفي مقابل دولة العقل، تريدنا مواطنين في عوالم ووجهات نظر مختلفة، والدين أحدها، كما يقول الفيلسوف الألماني أودو ماركفارد. إن موقف فايدنر الذي ظل سجين عقله التنويري ولا شعوره الكولونيالي، هو موقف يعيد إنتاج موقف التنوير من الدين وموقف المدرسة الاستشراقية، فحين ينتقد القرآن لأنه في نظره "يضحج بالمتخالفات"، يغفل أن غنى القرآن يكمن في تناقضاته، تلك التناقضات التي لا يفهمها

(1) Michael Roes, Krieg und Tanz, Matthes&Seitz Berlin, Seiten 7-32.

(2) Mohammedanische Versuchungen, Suhrkamp 2008.

عقل الأنوار والتي يفرض الأصوليون المتمزتون الاعتراف بوجودها، فوحدة الدين في تعدد أصواته، في تناقضاته، في لبسه ووضوحه، ركاكته وبلاغته، غناه وفقره ولم لا في محاسنه وتشوّهاته.. ومثل رؤية فايدنر، ما ينتقده توماس باور وهو يتحدث عن حادثة معادية للالتباس وخائفة منه، وهو موقف كان قد انتقده وإن في سياق آخر، الفيلسوف الألماني يوهان غوتفريد هردر في كتابه المشهور "فلسفة أخرى للتاريخ" الصادر عام 1774، وهو كتاب ينتقد فكرة التقدم وربطها بالعقل وتطور العالم لدى فلاسفة الأنوار. مؤكداً بأنه لا يمكن مقارنة ثقافة تنتمي إلى حقبة معينة بثقافة من حقبة أخرى رافضاً الاعتراف بأي أفضلية لحقبة الأنوار. "فكل ثقافة، يقول الفيلسوف الفرنسي ألان رونو مؤكداً كلام هردر، تعبر بطريقتها عن الإنسانية".*

3- ثلاثة أسئلة

لكن السؤال الذي لم يخطر في بال توماس باور، والذي يمتلك مشروعية مركزية في هذا السياق، هو لماذا انهار هذا العالم الإسلامي المتعدد والمتسامح مع الالتباس، أمام المشروع الغربي للحقيقة الواحدة، إن لم يكن بالفعل عالماً أكله الوهن واستبد به العجز ونخره الاستبداد؟ سؤال من شأنه أن يقودنا بالضرورة إلى التساؤل عن العناصر والعوامل الداخلية، التي أغفل توماس باور دراستها والتي ساهمت أكثر من غيرها في تدمير الالتباس داخل الحضارة الإسلامية وخلقت، في لغة مالك بن نبي، نوعاً من "القابلية للاستعمار"، ومنها، لا ريب، الاستبداد السياسي، والتحجر الديني ومحاصرة الاجتهاد، وقتل "الزنادقة" وقهر المرأة وغيرها من تلك الظواهر التي لم تأت بها طبعاً "صدمة الحداثة"، بل، لربما لم يتحقق الوعي بها، إلا بفضل هذه الصدمة.

سؤال آخر يلح علينا في هذا السياق، ويتعلق بهذا اللامتنو أو البكائية المستمرة لمابعد الحداثيين، الذين ينطلقون من مفهوم جوهراني للحداثة. إن الحداثة لا يمكن ربطها فقط بفكرة التقدم ولا الحكم عليها وبشكل مطلق بأنها معادية للالتباس واختزالها في المشروع الإستعماري، بل إن ما يسمى بمابعد الحداثة هو نتاج للروح النقدية والمتمردة لهذه الحداثة ولصراعاتها الداخلية وقدرتها على اجتراح النقد الذاتي ولهذا لا يمكن الحديث عن الحداثة بلغة المفرد. ويكفي أن نقدم بعض الأمثلة من الثقافة

Alain Renaut, Un humanisme de la diversité, 2009, p. 138. (*)

الألمانية الحديثة التي تبرز إلى أي حد لا يمكن أن تصدر على الحداثة حكما نهائيا، يسمها برفض كل ما هو آخر ومختلف. وأعني بالأمثلة الثلاث، غوته ولسينغ وهردر. فغوته الذي حاول النقد الأدبي الرسمي في ألمانيا ربطه بالقومية الألمانية، هو غوته نفسه الذي تأثر عميقا بالشرق والإسلام خاصة. لقد كانت نظرتة إلى الشرق وبخلاف مثقفي عصره حرة من كل نزعة استعلائية كما بينت إحدى أهم المتخصصات في علاقة غوته بالعالم الإسلامي، كتارينا مومزن، نظرة نافذة إلى روح هذا الشرق وثقافته وروح كتابه المؤسس، فلا عجب أن يكتب غوته وهو بعد في الثالثة والعشرين من عمره قصيدة يمدح فيها الرسول العربي وأن يظل وفيما لموقفه وهو في سن السبعين، حين أكد بأنه يحتفل دائما ببليلة القدر. وسيقف غوته مندهشا أمام آيات من سورة العنكبوت تحض على التسامح والحوار بالحسنى مع أهل الكتاب، وقد بدأ اهتمام غوته بالقرآن بين عامي 1771 و1772، وذلك في الوقت الذي بدأ فيه يشكك بالعديد من المعتقدات الكاثوليكية. في الفصل الأخير من كتابها "غوته والإسلام" كتبت كتارينا مومزن: "وجد غوته في الرسول محمد رفيقا في الاعتقاد بوحدانية الإله واكتشف في الثقافة الإسلامية جذور الأنوار الأوروبية" (*). ولم يكن موقف غوته استثناء، إذ يكفي أن نذكر بلسينغ ومسرचितه "ناتان الحكيم"، الذي وجد في الرسول العربي رمزا كبيرا للتسامح الديني وفي الإسلام دينا للعقل. وكذلك الشأن مع هيردر في كتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ الإنسانية"، الذي رأى في النبي محمد ممثلا لوحداية الإله ومتمما للديانتين اليهودية والمسيحية. أما سؤالي الثالث فيتعلق بالتاريخ الاستعماري، والذي يتوجب النظر إليه اليوم وفق منظور مختلف بعد سقوط إيديولوجيات الكفاح أو تحولها إلى ديكتاتوريات، وسقوط روايتها الرسمية..

ولهذا أعتقد في ختام هذه الملاحظات أو هذه الأسئلة، ضرورة التفريق بين حادثة ملتبسة، لم تخف لقاء الآخر والتحاور معه وحداثة كفاحية كما تمثلت في فكرة التقدم وفي السياسات الاستعمارية والعقل الأداتي. لقد كتب أنطوان كومبانيو "بأن معارضي الحداثة الحقيقيين هم في الآن نفسه حداثيين، أيضا ودائما حداثيين، أو حداثيين على الرغم منهم" (*).

(*) Katharina Mommsen, Goethe und der Islam, Insel 2001.

(*) Antoine Compagnon, Les Antimodernes. de Joseph de Maistre à Roland Barthes, Paris, (*)

لا أبالغ إذا قلت بأن كتاب باور الأخير هو استمرار بشكل أو بآخر لكتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، وفي هذا السياق أيضا تندرج كتب أخرى، تظل في غالب الأحيان مهمشة وبعيدة عن اهتمام الثقافة الرسمية، لعل أبرزها في السنوات الأخيرة هو كتاب الاثنولوجيتين كريستينا فون براون وبيتينا ماتيس: "الواقع المحتجب: المرأة، الإسلام والغرب"⁽¹⁾ الذي يفكك المسلمات التي تنطلق منها الرؤية الغربية في قراءتها للإسلام ولوضعية المرأة المسلمة خصوصا. إن الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها هذا الكتاب، الذي يمكن أن نعتبره استمرارا لكتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد، لكن بوسائل نسوية، تقول بأن المرأة الغربية في رغبتها المحمومة إلى نزع حجاب المرأة الشرقية أو "تحريرها" كما تزعم، يجب النظر إليها أيضا في سياق النظام الجنسي الغربي، وبالنظر إلى وضعية المرأة الغربية نفسها في المجتمعات الغربية. إن صورة "المرأة الشرقية"، التي انتشرت في هذه الكتابات الغربية منذ القرن التاسع عشر تتوافق صميميا مع القطائع والاستمراريات المتعلقة بصور النساء في البلدان الأوروبية الأصلية لهاته الباحثات. وبدلا من أن توجه الباحثات الغربيات سهام نقدهن للفكر التنويري الذي رغم دفاعه عن أولوية العقل على الإيمان واعترافه بالفردية، إلا أنه يقوم على فهم للعلاقة بين الجنسين، ترى في الرجل ممثلا للذات الكونية، في حين تبقى المرأة تجسيدا للانحراف واللاعقل والطبيعة، لجأن إلى التحايل على وضعيتهن في المجتمع الغربي، عن طريق إسقاط كل القمع الذي تعانيه في هذا المجتمع على المرأة الشرقية. إن العلاقة مع المرأة الشرقية تمنح المرأة الغربية إحساسا بالتفوق والحرية والكونية، أي تحقق أمنيته في أن تخرج من الطبيعة إلى الثقافة. كما أن "تحرير" المرأة الشرقية يعني قدرتها على أن تمارس سلطة مفهومية، هي لا تملكها داخل ثقافتها، إن ذلك يحولها إلى مركز ويخرجها من الهامش الذي تعيش فيه داخل مجتمعاتها: "ولهذا ليس من الخطأ - نقرأ في "الواقع المحتجب" - أن نزع بأن الاعتراف بالمرأة الغربية كذات لم يتحقق إلا خارج حدودها الوطنية، في التقاءها بنظيرتها جنسيا، ولكن المختلفة عنها ثقافيا. وهنا تتحقق الاستمرارية بين نساء القرن التاسع عشر اللواتي فتحن أبواب الحريم

Gallimard, 2005, p. 7.

Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen, Aufbau Verlag, 2007. (2)

أمام أعين غربية والناشطات النسويات اللواتي يعشن في الغرب ويحاولن اليوم تحرير المسلمات من الحجاب"، استمرارية تؤكد استمرار الأحكام المسبقة نفسها التي بلورتها الحركة التنويرية في الغرب ضد الدين والإسلام خاصة من جهة، ومن جهة ثانية تفضح نزوع المرأة الغربية إلى إسقاط العنف الرمزي الذي تعيشه في مجتمعاتها، والذي يظل خفياً ومحتجباً ولكن ناجعاً في آن، على المرأة المسلمة المتحجبة. لقد أكدت ذلك جوليا كريستيفا وهي تتحدث عن المرأة الغربية كغريبة في ثقافتها، إنها آخر العقل أو آخر الثقافة، المسجونة في الطبيعة التي طمح عقل الأنوار إلى تجاوزها كما طمح إلى ذلك الدين من قبله. إن زيارة الرحلات الغربيات إلى الحريم في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لم تكن مسكونة برغبة في التعرف على الآخر، ولكن بنزوع إلى التحرر من الذات، وإسقاط إخفاقاتهن على المرأة "الأخرى"، وتأكيدهن انتماءهن إلى "الثقافة" مقابل "الطبيعة" أو مقابل "الطبيعة الخالصة للنساء الشرقيات". ولتحقيق ذلك تطلق المرأة الغربية العنان لأحكامها المسبقة وأمراضها الداخلية وصورها العنصرية التي تنكر على المرأة المسلمة إنسانيتها. فهاهي الرحالة الألمانية إيدا فون هنهان تكتب في رسالة إلى أخيها عن زيارتها للحريم قائلة: "أمر مرعب بالنسبة لي أن أرى هذه الكمية من الإنثاء المتوحشات" وتابعت: "أفضل رؤية قطيع من البقر أو الغنم، الحريم ينزل بالمرأة إلى مستوى الحيوان". يشعر القارئ وهو يتابع كتابات الرحلات الغربيات عن الشرق بهذه الرغبة المرضية في نزع صفة الإنسانية عن الآخر، وهي رغبة مازالت حاضرة بقوة في كتابات الحركة النسوية في الغرب عن النساء المسلمات، ومن يسير على طريقها، وفي الخطاب الإعلامي السائد، وهي رؤية تدخل في إطار أكبر: النزعة الكولونيالية التي فصح توماس باور عنفها الرمزي ورفضها المرضي للمختلف والمغاير.

نصوص مترجمة في فلسفة الدين

الفلسفة والدين "الاتفاق والافتراق"

بقلم: مارك أونغلاري

ترجمة نور الدين علوش⁽¹⁾

مما يلاحظ على العلاقة التي تربط بين الفلسفة والدين أنها تلتقي في الكثير من المسائل المطروحة من طرفيهما: مكانة الإنسان في الطبيعة، الخير والشر، ومسائل أخرى، بالإضافة إلى توظيف رجال الدين لمصطلحات فلسفية؛ كما نجد عند توما الاكويني، والأمر نفسه ينطبق على الفلاسفة لمفهومهم الفلسفي للإله، علاوة على ما نجده من اعتناق الكثير من الفلاسفة الذين يعتنقون أديان خاصة. هذه هي بعض الأسباب لإمكانية أن تكون الفلسفة دينية، وأن يصبح الدين فلسفياً. في حين أن الجواب سيكون إيجابياً في نظر الكثير من الناس، لكن سنحاول تبيان أن دمج الدين في الفلسفة أو العكس؛ لن يكون وبالا إلا عليهما بمعنى سيفقدان مميزتهما في إطار اندماجهما. للتفصيل، في رأينا هذا، علينا تحديد بعض الخصائص النوعية للفلسفة من جهة، ومن جهة أخرى الخصائص النوعية للدين.

اعتبارات عامة حول الدين والفلسفة:

يعد الوحي الميزة الأساسية لأي دين متعارف عليه، وهو الشرط الأساسي لقيام أي دين، ولا يمكن أن يكون منبثقاً عن الإنسان وحده؛ إذن لا بد من مبدأ خارجي تصدر عنه الرسالة السماوية بأي طريقة كانت، في النهاية ما يعرف به الدين هو الرسالة السماوية أي الوحي. في ما يخص المبدأ نفسه، نجد حالات مثل البوذية وأديان شرقية أخرى يكفي أنها لا ينطبق عليها مفهوم الإلهية: وجود أديان بدون إله، لكن هذه الحالات لا تزعجنا، لأننا يمكن أن نحيلها إلى مفهوم المقدس؛ فالدين هو العلاقة

(1) مترجم، من المغرب.

التي تربط الإنسان بما هو مقدس. بالإضافة إلى أنّ المقدس يحيل حسب الأديان إلى أفعال وأشياء وإلى ما يعتبره كل دين مطلق. وبعبارة أخرى، فما هو مقدس لدى ك دين لا يمكن مناقشته أو إنكاره من داخل الدين نفسه. كما أن لكل دين مقدساته التي لا تناقش ولا تبرر عقليا. وفي جميع الحالات، التبريرات الدينية الطارئة لهذا الأساس الديني لا تنتمي إلى حقيقة الدين نفسه. ما نريد قوله هو أن هذه التبريرات تنشأ بعد ظهور الدين، بسبب تربوي وليس ديني. ثانياً: هذه التبريرات اختيارية وغيابها لا يؤثر على جوهر الدين. ثالثاً: هي لا تنفع الإيمان الأصل الذي لا يحتاج إلى تفسير.

أي إنّ التسويغات العقلية للدين تجازف بأن تكون عبارة عن إقرارات بضعف المذهب الديني المحتاج إلى التبرير؛ بالمعنى القدحي لهذه العبارة. ماذا نقول إذن حول الفلسفة؟ ليس أكثر مما قلناه حول الدين، سنحاول تعريفها لأجل تحديد مميزاتها. على ما يبدو ما سيقال حول الفلسفة سيكون الوجه المقابل لما قلناه حول الدين. لنفصل ذلك نقطة نقطة. فالفكرة الوحيدة المميزة للدين، أي الوحي تجعل الفلسفة حائرة ومتردة. ماذا يمكن القول حول العقل المحك الحقيقي لقبول الاستدلال الفلسفي؟

فديكارت لم يخدع عندما قال: "أقدر ديننا، لكن ما هو مؤكد هو أن طريق الحقيقة ليس مفتوحاً للجهلة أكثر من العلماء، وأن الحقائق الدينية المنزلة إلينا فوق طاقة عقولنا، وللنجاح في اختبارها لا بد من طلب العون الإلهي". فهذه الأفكار لا تتنافى مع النصوص، التي حاول فيها ديكارت إثبات وجود الله بأدلة عقلية؛ في كتابه "تأملات" مادام الأمر لا يتعلق بحقائق دينية بل بحقائق عقلية، مقبولة لدى الفيلسوف. إنّ الدين وبطريقة غير مباشرة في المقطع المذكور أعلاه يتحدث عن اله الأديان، في حين أن ديكارت تحدث عن اله الفلاسفة وحاول تأكيد بعض مميزاته. لنأخذ مثالا على الحقيقة الدينية، حيث نجد سبينوزا يذهب بعيدا حينما تقر بعض الكنائس الإنجيلية أنّ الإله أخذ شكلا إنسانيا، هنا، أقرّ بأنني لا أفهم ماذا يريدون بقولهم هذا حتى ولو افترضنا أنّ ذلك صحيحا؛ فالأمر أقرب إلى القول بأنّ الدائرة أصبحت مربعا". ولا أحد ينكر أنّ الحقائق الدينية تشوش على العقل. هذا لا يعني أنّه من أجل هذا السبب، على الفيلسوف رفضها دون شروط. فهذا الرفض لن يبرر إلا من قبل التيار العقلاني. لكن من أجل القبول بفكرة الوحي الذي يتمظهر بشكل لا عقلاني؛ على أنه أصل الحقيقة، علينا أن نتجاوز الخطوة التي بإمكانها أن تخرجنا من الفلسفة.

فالفيلسوف الأكثر انفتاحا على الأديان، لا يمكنه إلا أن يتحفظ على فكرة الوحي نفسه. كيف يمكن الاختيار بين الأديان المختلفة؟ إنَّ الفيلسوف لا يمكنه أن يعتنق دين مجتمعه، كما يفعل أغلبية الناس، بمجرد أنه ولد وتربي في هذا المجتمع؟ وارتباطا بمضمون الأديان نفسها على الفيلسوف أن يحتاط منها. إنَّه بإمكاننا دون شك أن نفهم من أجل الاعتبار في أية حالة؛ أنَّ الفيلسوف لا يقبل أية حقيقة دون أن تكون بديهية في ذاتها، ودون أن تكون مبررة نظريا. إذن فما لاحظناه هو أنَّ التأسيس الديني لم يبرر قبلها؛ وحتى لو تم بعدا، فالأمر يتم من طرف شخص قبل به في أول الأمر دون تبرير نظري. فكيف يمكن للفيلسوف أن يستسيغ هذا القبول؟ كيف يمكن أن لا نقبل التبرير البعدي باعتباره تضليلا من شأنه تقديم شرعنة فلسفية للموقف، الذي لم ينطلق منه الفيلسوف في أول وهلة؟ فالأساس الفلسفي سيكون خارج الفلسفة.

إذن فالدين مرتاح من هذه الناحية، لأنه يجد مبدأه خارج الإنسان أي خارج الفلسفة. سنعود إلى هذه النقطة في الجزء الثالث من هذه الدراسة. حتى الفيلسوف لا يمكنه عكس الفلسفة رفض التساؤل، أو حتى نقاش بعض العقائد خاصة إثبات القدسية. مما يؤخذ على الفلاسفة أنفسهم اعتبارهم لبعض أفكارهم غير قابلة للنقاش؛ دون أن نزيل عنها طابعها الفلسفي. فالمفارقة بينهما هو أن الفلاسفة أثناء إنتاجهم لأفكارهم التي لا تناقش يتبعونها بتبرير نظري. بالإضافة إلى أنهم مستعدون لأي نقد ولو كان فلسفيا ولا يهددون أي منتقد لهم بلهيب جهنم.

يمكن القول بأن أي خطاب لن يتصف بالطابع الفلسفي دون أن يكون له مبرر عقليا. وبكلمة أخرى، إن معنى وقيمة الفلسفة لا تكمن على الأقل في استدلال أطروحات أكثر من الأطروحات نفسها. بصفة عامة، يمكن القول بأن إذا قبل الدين، فلن تصبح الفلسفة في جزء كبير منها صالحة. وبالفعل هناك بعض العقائد الدينية، يمكن اعتبارها بمثابة أجوبة غير فلسفية على أسئلة فلسفية. وأيضا الفيلسوف الذي يحاول أن يجيب فلسفيا على تلك الأسئلة يبدو من وجهة نظر دينية سخيفا؛ فلأن الفلسفة لا يمكنها أن تنافس الدين على العصمة، لأنها إنسانية بل أكثر إنسانية؟

سيحاول البحث عن أجوبة ممكنة وبالفعل ستتقيد من طرف معاصريه؛ في حين أن الأديان تبقى أكثر يقينا ما دام مصدرها إلهي. إذن ما يتبقى للفلسفة هي المجالات التي تركها الدين والتي لا تمس بصفة أساسية خلاص الإنسان: المعرفية والجمالية

على سبيل المثال. لكن المسائل الأخرى الميتافيزيقية والأخلاقية والأنثربولوجية بمعناها الواسع وأحيانا السياسية فمجال المناقشة مغلق. بالمقابل نجد أن كل قضايا الفلسفة مفتوحة للنقاش، لأن أجوبتها غير مكتملة وغير نهائية.

بالنسبة للفلاسفة الدينيين، يكون دور الفلسفة هو إعادة اكتشاف لما جاء به الوحي. هذا التصور حول دور الفلسفة أي خدمة الدين، الموروث عن العصور الوسطى؛ لن يندثر إذا قبلنا به قبل أن نفلسف حقيقة الدين. حتى ولو تظاهرنّا بالدفاع عن تصور ما، سنرى بصورة سيئة كيف سيكون بطريقة أخرى "أن الحقيقة لا تضاد الحقيقة" وإذا قبلنا الحقيقة الدينية في الأول، فلن تكون الحقيقة الفلسفية سوى نسخة متطابقة لها أو على الأقل متوافقة معها.

يبقى فقط إيجاد حجج فلسفية لدعم هذه الحقيقة الوحيدة ذات الوجهين. وهذا ما عبر عنه جون بول الثاني في رسالته البابوية الإيمان والعقل "الإيمان والعقل يمكن اعتبارهما جناحان يسمحان للإنسان بالتأمل في الحقيقة"، لكن إذا كانت الاستعارة صحيحة، فعلى الجناحان معا الطيران بطريقة متناغمة. فالطريق والهدف واضحين منذ البداية: عن طريق جناح الإيمان وجناح العقل المنضوي تحته.

ورب معترض يقول: نعم إذا قبلنا بالدين قبل التأمل الفلسفي، فالأمور واضحة فلن تكون الفلسفة فلسفة مادامت نهايتها معروفة وخاصة أنها محددة من خارج الفلسفة. لكن ما الذي يمنع الفيلسوف من اكتشاف مسبقا حقائق، يمكن أن يثبها الدين لاحقا، ومتبنا الحقيقة الدينية بعديا وليس قبل انبعاث التأمل الفلسفي؟ هنا لا يمكن إلا أن نقبل ذلك على الصعيد النظري. إذا كان هناك طريق للفكر موجودا قبل هذا فيستحق أن يوصف بالفلسفة. ملاحظتان تفرض نفسيهما على كل حال:

أولاً: لا يسعنا إلا أن نلاحظ الصعوبة البالغة في مسار أمثال هذه النظرية، والاستحالة العملية للتحقق من ترتيب مراحلها، كما وصفت أعلاه. لا يمكن إنكار أنه في جميع الحالات فإن الدين يظهر هو الأول في حياة الفرد قبل الفلسفة. حينما يكون عقل المراهق ناضجا للفلسف يكون الدين راسخا لديه منذ مدة طويلة. صحيح أن بعض الشباب قادر على تحرير نفسه من تأثير التعليم الديني الذي تلقوه. لكن ما نراه في الحقيقة أن الدين يسبق دائما الفلسفة في حياة الإنسان. إذن، "من" سيؤكد الفيلسوف، أن ما أعاد اكتشافه في الدين قد اكتشفه بالفلسفة؟

ثانياً: حتى ولو حاولت الفلسفة تبرير جميع العقائد فلسفياً، فلن تكون سوى نسخة خارجية وعرضية مع الدين. مادام الدليل الجيد للدين هو الوحي وهذا الأخير خارج أي برهان عقلي. علينا الآن، مواجهة التحليلات العامة التي تسبق حالات معينة التي من الممكن عدم التطابق معها. في المقام الأول لاختبار أطروحتنا التي مفادها أنها لا توجد فلسفة دينية، سندرس نصوص فيلسوفين ينطلقان من دين معين (المسيحية). في المقام الثاني لإبراز أن الدين الفلسفي مستحيل، سنركز على دين خاص اعتبره بعض من الفلاسفة فلسفياً. هنا ملاحظة منهجية تفرض نفسها. هناك الكثير من الأمثلة وهي كثيرة لا تمثل براهين في حد ذاتها. فهي فقط تلعب دوراً توضيحياً ليس إلا في توضيح أطروحتنا.

هل فلسفات ليبنتز وكانط فلسفات دينية؟

إنّ الفلسفات الدينية التي سندرسها تتمثل في كل من فلسفة كانط وليبنز. لن ندعي بأننا سنخضع كتاباتهم لتحليل شامل لفلسفتهم الدينية، لكن فقط نشير إلى المواطن أو المقاطع التي يحاولان فيها تبرير معتقداتهم الدينية عن طريق الفلسفة. على سبيل مثال مقطع من كتاب "خطاب الميتافيزيقا" لليبنز يعطينا دليلاً على مخرج غير مبرر لا فلسفي سواء في المشكلة المدروسة أو في المنهج المتبع. هذا يعني أنه خارج نشاطه الفلسفي، بإمكان الفيلسوف كتابة نصوص يعرض فيها حقائق دينية أو أدبية؛ بشرط أن لا يؤكد بطريقة مضمرة أنّ الأمر يتعلق بنصوص فلسفية؛ أو بالتحديد ما يتعلق بهذا المقطع المذكور أعلاه كما يشير إلى ذلك العنوان بصراحة. بعد تعريف الإله "ككائن مطلق وكامل" وشرحه لمقتضيات مفهوم الكمال، يستخلص ليبنتز أن "الإله يتصف بالحكمة العالية واللانهاية وأفعاله أكثر كمالاً" و"كلما تعلمنا وتنورنا من الكتب السماوية، كلما وجدناها مرضية لنا ولتمنياتنا". مع ذلك، هناك الكثير من الاعتراضات ذات الطبيعة الفلسفية مادامنا في الفلسفة. بالمقابل نجد أن ليبنتز يخرج من الفلسفة عندما يكتب: "هكذا أنا بعيد كل البعد عن أولئك الذي لا يعتقدون بوجود قاعدة الخير والكمال في طبيعة الأشياء أو بكمال الله وأن الكتب السماوية ليست جيدة، إلا إذا كان مصدرها الله. إذا كان الأمر كذلك فالله يعلم بأنه هو مصدر الكتب السماوية ولم يعمل إلا على معاينتها فوجدها جيدة كما نجد في الكتاب المقدس" فالأهمية

التي تحظى بها سلطة الكتاب المقدس كبيرة في الاستدلال الليبنزي: فالله رأى كتبه ووجدها جيدة، لأن هذا ما تبرره الكتب السماوية بأنها مقدسة بدون تبرير. لكن بمجرد القبول بسلطة الإنجيل، لن يكون هناك أي استعداد لأي اعتراض فلسفي: فهو غير قابل للدحض بالمعنى الذي أعطاه بوبر.

فالاستدلال الليبنزي واضح جدا على هذا النحو:

- 1- الكتاب المقدس مستلهم من الله.
 - 2- والحال أن الله يتصف بصفات أخلاقية كثيرة من بينها أنه لا يغش ولا يغش. إذن الكتاب المقدس يقول الحقيقة.
 - 3- الكتاب المقدس يقول بأن الله بعد أن أرسل رسالاته وجدها جيدة.
 - 4- إذن الله يمكنه أن يتحقق من رسالاته برؤيتها.
 - 5- إذن فالأشياء جيدة بطبيعتها؛ بمعنى في ذاتها لأن الله هو صانعها.
- يمكن بطريقة لامبالية أن نقلب نظام الافتراضات الأول والثاني، تبقى ألوهية الكتب السماوية هو العماد الرئيسي لهذا البرهان. وبالتالي فإن إقحامه يستلزم بالضرورة كل البرهان. والحال أن إثبات بأن "الكتاب المقدس مستوحى من الله" ليس ولن يكون أطروحة فلسفية، ونؤكد على أن الاستدلال الليبنزي الوارد في كتابه "مقالة في الميتافيزيقا" ليس له أساس فلسفي وأي نسق فكري يعتمد على شيء من الوحي دون أن يبرره العقل، لن يستحق الوصف بالفلسفة.

في المقابل نجد أن سبينوزا يطرح مسألة الكتب السماوية طرحا فلسفيا، لكن بتصور جديد للإله مخالف التصور الديني. حينما يكتب: "فالأغلبية التي تريد أن تفهم الكتب السماوية وتحاول استخراج المعنى الصحيح تطرح منذ البداية الحقيقة الإلهية للكتاب بأكمله" من الواضح، أن تعبير الحقيقة الإلهية مجرد لغو وبالتالي فالقيام ببحث دقيق للكتاب المقدس هو الكفيل بالقول بأنه يقول الحقيقة أم لا. بالنسبة لليبنز فالتوراة تقول الحقيقة، لأن الله مصدرها هذا على الأقل ما يمكن افتراضه في غياب أي تبرير آخر.

أما في كتاب كانط "الدين في حدود بساطة العقل"، يحاول أن يظهر لنا أن المسيحية ليست دينا سماويا فقط بل هي دينا طبيعيا أي عالميا وكونيا: أي إنسان يملك عقلا عمليا يمكنه الوصول إلى المبادئ السامية للمسيحية التي هي نفس مبادئ العقل

العملي. وللبرهان على هذه القضية، انكب كانط على تأويل دقيق لموعظة بابوية، التي اعتبرها تحتوي على الأسس الأخلاقية للمسيحية. وهنا نجد أيضا التمييز الذي وضعه كانط في كتابه السابق الذكر بين العمل بالواجب والعمل وفق الواجب. إليكم هذا المقطع " لقد سمعتم ما قاله الكتاب المقدس " لاتزن" جيد جدا. أقول لكم: كل من ينظر إلى امرأة بشهوة فقد ارتكب بالفعل جرم الزنا"، يفهم كانط هذه الآيات على أنها إدانة للنفاق كسلوك خارجي فقط، لأنه متوافق خارجيا مع تحريم الزنا، ومع ذلك من يخاف هذا القانون إذا كانت الرغبة حقيقية جدا. وبصفة عامة، يذكرنا كانط بأن تعاليم المسيح لن تكون مختلفة عن القانون العبراني، لكنه قام بتأويله ليتطابق مع العقل العملي. لنلاحظ أن للوصول إلى الاقتناع بأن التوراة متطابقة مع العقل العملي، لا بد للمسيح من تأويل التوراة. ثم نجد حتى كانط نفسه يقوم بتأويل تعاليم المسيح لإعطائها بعدا فلسفيا وعموميا بين الناس.

على أساس هذه التأويلات المتتالية، يمكن أن نوجه أول اعتراض على كانط: "دين طبيعي وعالمي" يعني أن كل إنسان بإمكانه الوصول إلى الحقائق التي يعلمها. لكن إذا كان محيرا منذ البداية أن الله أرسل كتبه السماوية إلى كل الناس، حاملة قوانين أخلاقية ثابتة في عقولهم سيكون من المدهش أن هذه الكتب السماوية وخاصة العهد القديم تخضع لتأويلين؛ اقل ما يقال عنهما أنهما غير متطابقين؟ إذا أضفنا إلى ذلك، أن الكتاب المقدس الأصلي الذي من المفترض أنه مستوحى من الله؛ يعجز بالكثير من التناقضات في الشيء الذي يشوش على أصالة وقيمة هذا الكتاب المقدس. ألا يحاول كانط أن يقيم فلسفته الأخلاقية بالاعتماد على سلطة الكتاب المقدس؟ كما يمكن الاعتراض على الأهمية الكبيرة التي يعطيها كانط للمسيحية في فلسفته الأخلاقية: "بإتباع الدين الأخلاقي الذي لا نجد من الأديان من يعبر عنه أكثر من المسيحية..." فهذا التأكيد المكتوب بين مزدوجتين، غير مبرر وينم عن تعصب كبير. فالأمر محير مادام نصل في النهاية إلا أن المسيحية ليست إلا نسخة مطابقة لليهودية. إذا كان المسيح حسب أقواله جاء ليتم رسالات الأنبياء فليس هناك في العمق أي اختلاف بين اليهودية والمسيحية. وحتى لو كان هناك اختلاف فلن توصف المسيحية بأنها ديانة أخلاقية وفي حين أن اليهودية تحرم من هذا الوصف. فالسؤال الدقيق يتمحور على الأقل حول ما نسميه أخلاقيات الثواب: الجزاء للمصلحين والمتقين،

العقاب للفاسدين والعصاة. إذا كان من غير المرفوض أن التوراة تحتوي أحيانا على فلسفة أخلاقية واردة في سفر جوب وسفر الجامعة المدانة لها. غير أن كانط لا يأخذ بعين الاعتبار، عندما يلاحظ أن العادل يعاني أحيانا من آفات طبيعية ذات مصدر إلهي، وأحيانا نجد الإنسان غير الصالح ينعم بالثروة. كل واحد مدعو إلى العودة إلى الحكمة الإلهية دون كشف النوايا.

لنفترض على كل حال، أن اليهودية بطابعها لا أخلاقي غير مبنية على أساسها الذاتي. فالأمر الأكثر تناقضا هو أن كانط بنقده الضمني لأخلاقيات اليهودية يتهم بالضرورة التوراة حيث تظهر أخلاقيات الثواب مباشرة. والحال أن هذه التوراة باختلاف أسفارها التي نضعها جانبا، وظفتها المسيحية تحت اسم العهد القديم. البحث عن الحظوة الدينية هل هو غائب أو حاضر في الكتب نفسها سواء المعتمدة من طرف اليهود أو المسيحيين؟ هنا يظهر بشكل لافت التحيز الذي يديه كانط لصالح المسيحية مما يجعل أية موضوعية فلسفية قبلية غير ممكنة. نؤكد على أن هذه الموضوعية عليها أن تكون قبلية بدون أن تكون بالضرورة بعدية. لكن كانط لا يبرهن إطلاقا على تفوق المسيحية في المجال الأخلاقي، من الممكن القول بأن العهد القديم هو الآخر مليء بأخلاقيات الثواب التي يقف عندها كانط صامتا. في نفس المنطق يكتب "لا يوجد إلا دين حقيقي واحد". كيف يمكن أن تكون المسيحية هي الدين الحقيقي والمسيح نفسه جاء ليكمل الدين المحرف أي اليهودية؟ أخيرا ومن خلال ما كتبه كانط يتبن "بأنه متسرع وأقل فلسفيا:" أقبل هذه القضية كما هي ودون برهان: أي عمل يفكر فيه الإنسان للتقرب من الله بعيد عن السلوك الطيب فهو وهما دينيا وعبادة خاطئة:" هناك بعض السلوكيات التي تقرب من الله لكم من شبه مؤكد هو أن السلوك الحسن هو ما يرضي الله. إذن فهذه القضية تحتاج إلى برهان، إذا كانت ممكنة. هناك الكثير من الشواهد التي تدل على أن كانط أسس فلسفته الأخلاقية على أساس غير فلسفي أي ديني بطبيعة الحال.

الكاثوليكية؛ هل هي دين فلسفي؟

سنحاول دراسة الدين الذي يقال عنه أنه فلسفي. فاختيارنا للمسيحية ليس لأنها منتشرة في مجتمعاتنا المسماة لاتينية بل لأن نسقها الديني منظم بما فيه الكفاية مقارنة

مع الأديان الأخرى. هناك ملاحظات منهجية تفرض نفسها على كل حال. سبق لنا وأن عالجن فكرة أن التأسيس الفلسفي لا يمكنه أن يكون خارج الفلسفة. لهذا فالطريقة التي تبدأ بها أية فلسفة مهم للغاية. لنشير إلى أن البداية ليست بالضرورة بادية في الكتابات الأولى للفيلسوف. هكذا فالشك المنهجي لديكات لم يبدأ في كتاباته الفلسفية الأولى. إذا كان بعض الفلاسفة يظهر على أنهم غير مرتبطين بالبداية الفلسفية الأولى، فلأنهم يعتبرون أن ليس هناك بالضبط ما يقال حول تأسيس الفلسفة أو أيضا لأن كل تأمل فلسفي يساهم في التأسيس الفلسفي.

حتى الدين نفسه نجد نقطة انطلاقه في الوحي الذي هو خارج العقل والإنسان نفسه. بالفعل هذا ما وجدنا في دراستنا لنصوص كانط وليبنز باعتمادهما على معطيات دينية خاصة ودون برهان فلسفي عليها. سنجد هذا العامل الخارجي في التأسيس للكاتوليكية: "في نقطة انطلاق أي تأمل فالكنيسة تتعهد بأن تكون حارسة الرسالة السماوية.. فالمعرفة التي تقدمها للإنسان لا دخل له فيها فهي مستلهمة لأقوال الله" فالأمور واضحة إذن: فالحقائق الدينية هي سابقة على كل تأمل بشري. بالنظر إلى مصدرها الإلهي فهي غير قابلة للدحض. فقبل أي تفكير بسيط، يعرف الفيلسوف الكاثوليكي إلى أين تتجه فلسفته؟ فهذه الأخيرة ليس لها إلا دور ثانوي في تأكيد الحقائق الدينية السابقة على كل تأمل فلسفي. وفي نفس السياق يقول جون بول الثاني: "الكنيسة من جهتها ستعمل على تشجيع كل المجهودات التي يبذلها العقل للوصول إلى حياة كريمة للناس. فهو يرى بأن الفلسفة أداة مساعدة لمعرفة الحقائق الأساسية لحياة الناس. وفي نفس الوقت فهو يعتبرها تقدم مساعدة أساسية لتعميق الإيمان الديني ولإيصال الرسالة الإنجيلية إلى بقية العالم، وهذا ما نعتبره يذهب في اتجاه مضاد للفلسفة ووظيفتها.

وفي السياق نفسه نجد البابا جون بول الثاني يدين الكثير من التيارات الفلسفية: الانتقائية والتاريخانية والعلموية والبراغماتية والعدمية، ويعدها تيارات خطيرة وخاطئة. يجب علينا أن نرفض أن يوصف فكر ما بأنه فلسفة إذا كان يرفض المناقشة، حتى ولو كان عقلانيا؛ فمن رهانات الفلسفة الروح النقدية والانفتاح على التيارات الأخرى. لذلك علينا أن نكون واعين بماهية الفيلسوف، وبكونه لن يستفيد من أية قضية غير قابلة للدحض. فالفيلسوف له مصلحة في انتقاد أفكاره حتى يتبين مصداقيتها. في

المقابل نجد أن المذهب الديني لن ينظر إلى النقد البشري إلا من زاوية العطف أو الاحتقار أو العنف، لكن ليس حقيقة كما لا نراه إلا إنصاتا حقيقيا. يمكن القول بأن الحقائق الدينية تسبق أي تأمل فلسفي. لكن ألا يمكن القول بأن الإيمان بالحقائق الدينية لا يمكنها أن تكون بالنسبة لها مبررة فلسفيا؟ ليس الأكثر من أن يعترف بذلك المذهب الكاثوليكي: "الاعتقاد في كون الحقائق الدينية لا تظهر حقيقة بالاستناد على نور عقلنا الطبيعي" وعلى كل حال، حتى يتماهى الإيمان مع العقل، وضع الله شواهد خارجية لوحيه: "معجزات المسيح والقديسين. النبوءات، عالمية وقدسية الكنيسة، انتشارها واستقرارها". فهل يوجد عقل الفيلسوف في عداد هذه اللائحة أو علامات يقينية للديانة المسيحية؟ على الأقل هذا ليس واردا.

خلاصات:

بقراءة تنال للفلسفات الدينية لليبنز وكانط، نجد أن فلسفاتهم تخترقها الكثير من العيوب والنواقص، ليس فقط باعتبارها أخطاء تمس بنية فلسفتها؛ لكن أيضا التسليم بسلطة الكتاب المقدس وبدون دليل. يمكننا الاستنتاج بأن أية فلسفة دينية إما أن تكون خارجة على الدين، إذا كانت الفلسفة تسبق الدين؛ وإما خارجية على الفلسفة، إذا كانت كما وجدنا في دراسة كانط وليبنز بأن الدين يسبق الفلسفة.

هذا لا يعني بالضبط أن الفيلسوف بالضرورة لا ديني. مادام أن الإنسان قبل أن يكون فيلسوفا، فهو مثل كانط وليبنز له معتقداته الدينية. لكن عليه أن يشرعن معتقداته الدينية باستدلالات فلسفية وإدماج دينه في فلسفته. ويمكنه أن يشرح لماذا تركت فلسفته مكانا للدين. ويمكنه كما فعل باسكال من قبل إبراز العقل وبالتالي الفلسفة محدوديتهما الذاتية: "الإجراء الأخير للعقل هو تعرفه على لانهاية الأشياء التي تتجاوزها" فالفيلسوف يمكنه أن يكون متدينا، لكن لن يكون كذلك باعتباره فيلسوفا. فالفلسفة يمكن أن تصل بنا بدون مناقشة إما إلى التوحيد أو تعدد الآلهة. لكن الخطوة التي تصل بنا إلى التوحيد هي نفسها التي ستخرجنا من دائرة التفلسف. ففرضية الدين الفلسفي، هي مرفوضة من البداية. أما الإلحاد فهو ليس إلا رفض لتصور خاص لإله أو للآلهة. وهذا ما نجده عند سبينوزا مع اعترافه بوجود اله، يمكن اعتباره ملحدا؛ بالمعنى الذي يرفض به وجود إله مجسد على شكل بشري. ونفس الأمر ينطبق

على الفيلسوف مارسيل كونشييه الذي يهاجم بلا هوادة فكرة الإله القوي والطيب في نفس الوقت "كما أنه لا يظهر في اللحظات التي ينبغي أخلاقيا أن يظهر فيها وإذا كان موجودا بالفعل فهو مذنب. فمفهوم الإله المذنب والشرير متناقض، لهذا يجب الاستنتاج بأن الإله غير موجود". فهذا الاستدلال وغيره من الاستدلالات الفلسفية ليست في منأى عن النقد الفلسفي. لكن هناك الكثير من الاستدلالات العقلانية التي من الممكن حتى المتحمسين دينيا متابعتها بحس نقدي. فالإلحاد يمكن أن يتخذ طابعا فلسفيا أو من الممكن أن تكون الفلسفة نفسها الحادية.

العقل والاعتقاد الديني

التجربة الدينية : ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟^(*)

ترجمة: د. صلاح فليفل الجابري⁽¹⁾

في عقائد دينية مختلفة عدة لا يزعم الناس بأن لديهم تجربة مع الله فحسب، وإنما يشعرون بأن هذه التجارب تضيف معنى على حياتهم وتجعل لها هدفاً. ففي القرن الثامن قبل الميلاد عرض النبي اليهودي اشعيا Isaiah تجربته مع الله كالآتي:

((في السنة التي توفي فيها الملك عُزيا Uzziah^(**)، رأيت السيد جالسا على عرش عال ومجيد، وقد ملأ طرف رداءه المعبد. يوجد فوقه ملائكة لكل واحد منهم ستة أجنحة... ينادي أحدهم الآخر: ((قدوس، قدوس، قدوس هو الله المطلق، تسبح بمجده الأرضين جميعاً))... ((يا ويلي!)) بكيت. ((أأكون مفلساً لأنني إنسان ذو شفاه غير نظيفة، وأعيش فيما بين أناس ذوي شفاه غير نظيفة، وقد رأت عيناى الملك، السيد المطلق))⁽²⁾.

واحدة من أكثر التجارب حول الله شهرة وجدت في كتابات اللاهوتي المسيحي الإفريقي الجنوبي أوغسطين (1354-1430):

كنت أسأل نفسي تلك الأسئلة [لماذا لا أضع حداً لخطاياى القبيحة في هذه

(*) الفصل الثاني من كتاب: العقل والاعتقاد الديني، مقدمة في فلسفة الدين، تأليف: ميشيل بيترسن، ووليم هاسكر، وبروس رايشنباخ، ودافيد باسنجر، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 1991، ص 13-30 من الطبعة الأولى (المترجم).

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد، العراق.

(**) عُزيا: اسم عبري معناه "يهوة قوة". والملك عُزيا (742-783 ق.م) تولى الحكم وهو ابن ستة عشر سنة: تقول التوراة أنه بدأ حياته بالأمانة لشريعة الرب فأعطاه الرب أن ينتصر على الفلسطينيين والعرب والعمونيين، وبما أنه ملك وليس كاهن أو نبي فلا يحق له دخول الهيكل، لكنه ما أن قوري وعظم شأنه أراد أن يفرض سلطته على الكهنة فتعدى على حق من حقوقهم، فدخل المعبد وقدم البخور في الهيكل، وعاقبه الرب، كما تقول التوراة، بالبرص، فعزل عن المجتمع، وأمسك أبنة يوتام بزمام الحكم بعده. ينظر: الكتاب المقدس - العهد القديم - سفر أخبار الأيام - الاصحاح السادس والعشرون، الآيات أو الأسطر 1-24 (المترجم).

Isa. 6: 1-3,5. (NIV). (2)

اللحظة؟"]، وبينما كنت أبكي بأسى بالغ في قلبي، سمعت صوت طفل يغني في بيت مجاور. لم أستطع أن أُميّز ما إذا كان صوت صبي أو صبية، لكنه أخذ يردد مرة بعد أخرى عبارة ((خذه وأقرأ، خذه وأقرأ)). حينئذ رفعت بصري، وفكرت بجد فيما إذا كانت هناك لعبة من نوع ما اعتاد الأطفال أن ينشدوا كلماتها بهذه الطريقة، لكنني لم استطع التذكر إنني سمعتهم من قبل. كبحت جماح دمعي واستويت واقفاً، حدثت نفسي بأن هذا يمكن أن يكون فقط أمراً إلهياً بأن أفتح كتابي المقدس وأن أقرأ المقطع الأول الذي ستقع عليه عينايا⁽¹⁾.

بعض الخبرات أقل اعتماداً، أو لا تعتمد، على المعطيات الحسية ولكن مع ذلك تشترط التركيز على الحياة الإنسانية، كما موضح عن طريق الوصف الآتي لإدراك الذات الكلية Universal self:

لا يُدرك بالبصر، ولا حتى بالكلام
ليس بأي أعضاء حسية أخرى، ولا الشدة، أو العمل.
بطمأنينة المعرفة، تُطَهَّر طبيعة المرء.
بتلك الطريقة، بالتأمل، على أية حال، يدركه المرء
ذلك هو الكائن البسيط.⁽²⁾

كيف نفهم هذه التجارب؟ سنستكشف في هذا الفصل ماذا تعني التجربة الدينية، وما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية الموصوفة، وما إذا كان بإمكاننا استخدام التجربة الدينية لتسويق اعتقاداتنا الدينية.

أنماط التجربة الدينية

التجربة هي حدث يعيشه المرء (إما مشاركاً أو مراقباً) وبواسطته يكون واعياً أو مدركاً. على سبيل المثال، لكي نجرب الدورة العالمية لكرة المنضدة فأمّا أن نلعب فيها، أو نحضر ونشاهد اللعبة مباشرة، أو نراها أو نسمعها بواسطة التلفزيون أو الراديو. لدينا أنواع مختلفة من التجارب لكن ما يعيننا منها هو التجارب الدينية. تفهم التجارب الدينية

Augustine, Confessions, trans. R. S. Pine-Coffin (New York: Penguin Books, 1961), (1) VIII, 12.

andukyaUpanisad, III, I, 8, in SarvepalliRadhakrishnan and Charles A. Moor, eds., (2) Indian Philosophy(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p.54.

على أنها تختلف عن التجارب الاعتيادية لأن موضوعها يسلم به المرء على أنه كائن أو وجود فائق للطبيعة (الله سواء في ذاته أو متجلاً في فعل ما)، كائن مرتبط بالله (تجلّ لله أو شخص مقدّس مثل مريم العذراء)، أو حقيقة ما مطلقة غير قابلة للوصف (مثل البراهما أو النيرفانا المطلقة اللانائية).

يجب أن نميّز بين امتلاك تجربة دينية والحصول على بصيرة دينية. تشترط التجربة الدينية، كما نستخدمها، مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، في حين لا تشترط البصيرة الدينية ذلك. على سبيل المثال، قد يبصر المرء بطريقة تكاثر الإثم ويقنعنا بوصفه لها، بأنها إذا لم تزل الجذور السطحية للشجرة بشكل مستمر من التربة، فإنها ستنتشر بشكل تدريجي وتعيق نمو النباتات الخضراء. وعلى الرغم من أن فهما ما لله ضروريا من أجل فهم مفهوم الإثم (وهو فعل يعصي الله)، إلا أن الفلاح لا يحتاج إلى أن تكون لديه تجربة بالله ليحصل على هذه البصيرة الدينية. أعني قد يقدم حدث ما في تجربتنا الاعتيادية بصيرة بشرطنا الروحي أو علاقة الله بالعالم من دون أن تكون لدينا تجربة بالله في ذلك الحدث. وبالطبع يمكن أن تكون التجربة الدينية مصدرا للبصيرة الدينية. إن تجربتي كل من أوغسطين واسحق منحتاهما فهما بكل من طبيعة الله، وبخطيئة كل واحد منهما الخاصة. لكن التجربة بالله ليست أساسية للحصول على بصيرة دينية، في حين يشترط الحصول على تجربة دينية أن يكون الله أو الحقيقة المطلقة إما موضوعا للتجربة أو يُفرض موضوعا للتجربة.

لدينا تجربة بالله أو الحقيقة المطلقة بطرق متنوعة. يقترح ريشارد سوينبورن(*)
Richard Swinburne خمسة أنواع من التجربة الدينية، صُنفت استنادا إلى كيفية حدوث

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد، ولد عام 1934، كان عضوا مؤثرا على مدى خمسين سنة في اللاهوت الطبيعي، عني بالحجج الفلسفية على وجود الله، كانت إسهاماته الفلسفية الأولى متخصصة في فلسفة الدين وفلسفة العلم. وقد أثار عمله المبكر في فلسفة الدين نقاشا واسعا، تناول في مؤلفاته موضوعات مهمة مثل أصل الإلحاد، وجود الله، والإيمان والعقل. عمل في جامعة هول Hull من 1964-1969، ثم من 1972-1996، وفي جامعة ماريلاند من 1970-1969، وفي جامعة كيل من 1972-1985، وفي جامعة أكسفورد من 2002-1985. وعمل في جامعات يل، وسانت لويس 2003، وفي جامعة منيسوتا عام 2006، وفي جامعة ستستون عام 2008. من مؤلفاته الحديثة: هل كان يسوع إلها؟ منشورات جامعة أكسفورد 2008. و"الإيمان والعقل" 2007، و"الوحي" 2005، و"وجود الله" 2004. ينظر: en.wikipedia/wiki/Richard_Swinburn (المترجم).

التجارب⁽¹⁾. وهو يعتبر تلك الأنواع مانعة وجامعة لكل التجارب الممكنة.

1- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة التي تحدث عن طريق موضوع حسي ومشترك. على سبيل المثال، قد يرى شخص الله في تمثال، أو في الغروب، أو في المحيط. التماثيل أو الغروب ليست هي الله، لكن الله أو الكائن الفائق للطبيعة يتجلى من خلالها عبر الأراضي البيضاء، في البرك الثلجية، في الشفق، تحت السماء الغائمة... استمتعت بانتعاش تام.... في الخيمة حيث الشباب الأبدي. في مزارع الله تلك، وسلطان القداسة واللياقة، حيث تتحقق البهجة الأبدية... عدت نفسا بيضاء،... إذ غُسل رأسي بهواء بهيج، وارتقى في مكان لامتناه،... وتلاشت كل أنانية. أصبحت عينا شفافة؛ إنني لأشيء، وأرى كل شيء؛ لأن فيوضات الوجود الكلي تتدفق من خلالي، إنني مجرد جزء أو ذريرة من الله⁽²⁾.

2- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع حسي عام وغير اعتيادي. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالمفارق للطبيعة Supernatural من خلال ظهور مريم العذراء في الكنائس أو في أكمة تشتعل من دون أن تحترق. أما وقد حافظ موسى على رعية أبيه وفق الناموس،... ظهر له ملاك الرب في لهب النار خارج غمرة الأكمة، رأى، وتعجب، أن الأكمة كانت تحترق لكنها لم تتأثر بالنار... ناداه الله خارج الأكمة "موسى، يا موسى"⁽³⁾. الظهور شائع بين الناس، فالكثير من الناس يمكنهم (نظريا) ملاحظة ما حدث، وتحصل لهم معرفة بالله من خلاله. على أي حال إنه أمر غير اعتيادي، فالقليل منهم ادعى إنه شاهد مريم العذراء في الكنيسة، وموسى هو الوحيد الذي زعم إنه شاهد الأكمة تحترق من دون أن تتلفها النار.

3- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. على سبيل المثال، قد تحصل للمرء خبرة بالله في حلم أو رؤية، كما فعل بيتر Peter، الذي رأى أثناء الغيبوبة، رداء الكاهن وقد ملئ بحيوانات

Richard Swinburne, The Existence of God(Oxford: Oxford University Press, 1979), (1) pp. 249-52.

Ralph Waldo Emerson, "Nature", Essays and Addresses," Selected Writing of Ralph (2) Waldo Emerson(New York: New American Library, 1965), p. 189.

Exod. 3:1-4 (NIV). (3)

محرمة لحومها في الشريعة اليهودية هبطت من السماء⁽¹⁾. الأحلام، والرؤى، والتعبيرات، وماشابهها، على الرغم من أنها موصوفة بلغة حسية، إلا أنها تحصل لشخص واحد فقط.

كنت جالسا في مصلى الكنيسة، وبينما كنت مستمتعا ببهجة الصلاة أو التأمل، شعرت فجأة بنار مبهجة وغير مألوفة داخلي. وعلى الرغم من أنني كنت مرتابا لمدة طويلة حتى مجيئها، تعلمت بالتجربة بأن مصدرها الخالق وليس المخلوق، ومنذ اكتشافها لها أصبحت أكثر بهجة وممتلئ الطاقة⁽²⁾.

4- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة عن طريق موضوع خاص لا يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية. في هذه الحالة يشعر المرء أو يرى شيئا ما بحيث تحصل له خبرة به كموضوع يفوق الوصف ineffable. على سبيل المثال، علاقة تيريزا (1512-1582) بالخبرة الآتية:

كنت مستغرقة في صلاة مبهجة في كنيسة سانت بيتر المجيد عندما رأيت المسيح إلى جنبي - أو بتعبير أفضل، أدركته، ليس بعيني الجسد ولا بعيون النفس كما أرى أي شيء. فكرت إنه كان قريبا مني تماما، وادركت إنه كان هو، وكما اعتقدت، كان يتكلم معي... في كل الأوقات بدا لي أن يسوع المسيح كان إلى جانبي، لكن هذه المرة لم تكن رؤية خيالية، لا أستطيع أن أحدد شكله: ما شعرت به بوضوح إنه هو الذي كان دائما على يميني، وشاهدا على كل شيء أفعله⁽³⁾.

5- التجربة بالله أو الحقيقة المطلقة من دون توسط أي موضوع حسّي. وهي أن يدرك المرء الله حدسيا وبشكل مباشر. كتب المتصوف الغربي نيكولاس كوسا^(*)

(1) Acts 10:10-16(NIV).

(2) Richard Rolle, *I Sleep and my Heart Wakes*, in Elmer O'Brien, ed., *Varieties of Mystic Experience* (New York: Hold, Rinehart and Winston, 1964), p.161.

(3) E. Allison Peers, ed., *the life of Teresa of Jesus* (Garden City, NY: Image Books, 1960) p.249.

(*) كاردينال في الكنيسة الكاثوليكية في ألمانيا، فيلسوف، ولاهوتي، وقاضي، ورياضي، وفلكي. يعد واحدا من أشهر النشوتين والانسكلوبيدين في القرن الخامس عشر. يحضن اليوم بالتقدير لإسهاماته الروحية والعلمية والسياسية في التاريخ الأوروبي، وبضمنها أعماله الصوفية أو الروحية حول "الجهل المكتسب"، وأفكار رياضية عبر عنها بعدد من المقالات، بالإضافة إلى إسهامه في النزاع القوي بين روما وألمانيا حول دول الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

(1401-1464):

لكنني أدرك، ليس بعيني اللامعتين، اللتين انظر بهما إلى هذا التمثال خاصتي، وإنما بعيني عقلي وفهمي، الحقيقة الخفية لوجه الله، والذي هو متعين هناك، وراء العتمة والتحديد. الوجه الحقيقي لله متحرر من أي تحديد، إنه مطلق لا كمي ولا كيفي، ولا هو في زمان أو مكان، إذ هو الصورة المطلقة، وجه الوجوه⁽¹⁾.

هذا النوع من التجربة الدينية غالبا ما عبرت عنه براء الحالات التأملية العالية للهندوسية والبوذية:

بالنسبة للشخص الذي دخل في الغيبوبة الأولى انقطع عنه الصوت؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثانية توقف لديه التفكير والتأمل؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الثالثة توقف لديه الشعور بالمتعة؛ والشخص الذي دخل في الغيبوبة الرابعة، توقف لديه الشهيق والزفير، والشخص الذي دخل في عالم المكان اللامتناهي توقف عن إدراك الشكل؛ والشخص الذي دخل في عالم الوعي اللامتناهي توقف لديه إدراك عالم المكان اللامتناهي، والشخص الذي دخل في عالم العدم توقف لديه إدراك عالم الوعي اللامتناهي⁽²⁾.

ربما القليل من التجارب تقع بشكل واضح ضمن هذا النوع المفترض. على سبيل المثال، تبدأ التجربة التأملية لنيكولاس بتمثال أوصنم icon، في حين أن التجربة التامة بالله ليست حسية. ولذلك فإن محاولة وصف كل تجربة أقل أهمية من فهم طبيعة التجربة الدينية بشكل عام. الملاحظة المهمة هي أن التجارب الدينية متنوعة، ويجب على طلابها أن يعتنوا بتنوعها لا أن يتجاهلوه. لكن هذا يقودنا إلى سؤالنا التالي: ما التجربة الدينية؟ وبشكل أكثر تحديدا، ما حقيقة نوع التجربة الدينية؟ أقترحت في هذا الصدد ثلاث امكانيات تفسيرية.

(1) Nicholas of Cusa, The Vision of God (New York: Frederick Ungarm, 1960), p. 23.
(2) Samyutta-Nikaya, XXXVI, 115, in Henry Clarke Warren, ed., Buddhism in Translation (New York: Atheneum, 1973), p. 384.

التجربة الدينية بصفتها شعورا:

في كتاباته المؤثرة في القرن التاسع عشر اعتقد فردريك شلايرماخر^(*) 1768-1824 بأن التجربة الدينية ليست تجربة عقلية أو معرفية وإنما هي ((شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم))⁽¹⁾. إنها تصديق ذاتي وذات طبيعة حدسية لا تتوسطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات، أو الممارسات. ولأنها تجربة شعورية، تتفوق الإدراكات المفاهيمية، فلا يمكننا وصفها. إنها تجربة شعورية وليست معرفية.

أثرت هذه الرؤية في العديد من المفكرين، من ضمنهم رودلف أوتو^(**) (1869-1937). يعتقد أوتو أن هناك بعدا لله يمكن معرفته عن طريق العقل. على سبيل المثال، نستطيع أن ننسب لله صفات مثل الروح، والقصد، والإرادة الخيرة، والقدرة المطلقة، والوحدانية. ((تشكل تلك الصفات جميعا مفاهيم واضحة ومحددة:

*) فيلسوف ألماني ولد عام 1768 في بريسلاو في ألمانيا. وبسبب نزعه الشكية اتجه إلى جامعة هيل الأكر لبرالية، ثم اجتاز امتحاناته الثيولوجية في برلين عام 1790. وخلال هذه الفترة انشغل بدراسة ونقد فلسفة كانت في عدد من المقالات رفض فيها مفهوم كانت عن الخير الأقصى. ورفض مسلمات كانت عن الحياة التالية للنفس وعن الله، وطور نظرية مضادة لكانت حول الحتمية السببية للفعل الإنساني وعلاقتها بالمسؤولية الأخلاقية. واهتم بدراسة ونقد سبينوزا أيضا وعدل في مقالاته من الواحدة عند اسبينوزا. في عام 1796 التقى في برلين بـ ويلهلم شليجل، وتأثر بالحركة الرومانسية هناك. وفي عام 1799 نشر أهم أعماله في فلسفة الدين بعنوان: حول الدين: خطابات للمثقفين المنكرين. وفي السنة ذاتها نشر مقالا عن وضع اليهود في بروسيا، ومقالة نقدية عن انثروبولوجيا كانت. وفي عام 1811 أختير عضوا في أكاديمية العلوم في برلين. وأثناء عضويته حرر عددا من المقالات أهمها في الأخلاق، وأخرى عن فكرة لايبنتز عن اللغة الكلية. وفي عام 1821-1822 نشر مؤلفه الكبير في علم اللاهوت المنهجي: الإيمان المسيحي. وفي عام 1829 نشر رسالتين مفتوحتين حول مؤلفه ذاك (عنونهما إلى صديقه لوك) ناقش فيهما مسائل أساسية في فلسفة الدين وعلم اللاهوت، وتوفي في عام 1834م. ينظر:

en.wikipedia/wiki/Friedrich_Schleiermacher (المترجم).

(1) Friedrich Schleiermacher, The Christian Faith (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), p.17.

**) لاهوتي ألماني ومتخصص في علم الأديان المقارن. ولد في بين قرب هانوفر، درس في جامعتي إيرلانج وغوتنجن حيث قدم أطروحته عن فهم مارتن لوتر لروح القدس، وكتابه الرائع عن كانت. في عام 1906 حصل على الأستاذية، وفي عام 1910 حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف من جامعة غايسن، وفي عام 1915 أصبح أستاذا في جامعة برسلو، وفي عام 1917 درس في المدرسة اللاهوتية في جامعة ماربورغ، ثم أصبح واحدا من أشهر المحاضرين الكاثوليكين في العالم. في عام 1929 تمرض في ماربورغ وتوفي بعد مرضه بثمان سنوات. من أهم مؤلفاته "فكرة المقدس" منشورات جامعة أكسفورد. (ينظر المصدر السابق نفسه) (المترجم).

إذ يمكن أن تكون مفهومة عن طريق العقل؛ ويمكن تحليلها بالفكر؛ وهي تقبل التعريف أيضا⁽¹⁾ مع ذلك فيما يتعلق بالطبيعة الأعمق لله - قداسته - لا يمكن معرفة الله عقليا؛ لأنه غير قابل للوصف. يجب أن نعرف قداسته الله بشيء يتجاوز العقل، أعني بالشعور Feeling.

التجربة الدينية هي خبرة شعورية، أو على الأرجح، تركيب من المشاعر، وهذا الشعور يحصل بأشكال عدة:

قد يأتي الشعور بـ [بالسر الأعظم] متدفقا أحيانا مثل تيار لطيف يتخلل العقل بمزاج هادئ ذو مقام أعمق. وقد يتجاوز ذلك إلى تحديد أكبر وإلى موقف ثابت للنفس، ويستمر، كأنه اهتزاز واحتياج مثير... وقد يبرز للعيان في شكل ثوران مفاجئ من أعماق النفس مع نوبات واضطرابات، أو يؤدي إلى إثارات أكثر غرابة، وإلى نوبات سكر، وتحول، وإلى نشوة⁽²⁾.

يرى (أوتو) أن الله يتجلى في ثلاث أنماط من الشعور. فهناك الشعور بالارتباط - فنحن مجرد مخلوقات، ((غارقين ومحجوبين بعدمنا الخاص في مقابل الكائن الذي يفوق المخلوقات جميعا))⁽³⁾. وهناك الشعور برهبة دينية وبكائن فائق القدرة سابق على السر الأعظم *Mysterium tremendum*. فنرتعد ونرتجف أمام بصيرة الله. أخيرا لدينا شعور بالانجذاب نحو كائن متعال يسحرنا⁽⁴⁾.

إن الزعم بأن ((الشعور هو المصدر الأعمق للدين))⁽⁵⁾ يستلزم أن التأمل الفلسفي واللاهوتي مصادر ثانوية، خارج نمو المعرفة، وعندما لا تكون هناك تجربة دينية، لن يوجد لاهوت أو فلسفات دينية.

المشكلة الأولى التي تواجه هذا التحليل للتجربة الدينية هي انه من الصعب أن نفهم كيف يولّد المرء اعتقادات دينية معرفية حقيقية، كما هو موجود في اللاهوت وفلسفة الدين، بعيدا عن المشاعر غير المعرفية. وإذا كان كل من المجرب والتجربة غير

(1) Rudolf Otto, The Idea of The Holy (London: Oxford University Press, 1958), p. 1.

(2) Otto, p. 12.

(3) Otto, p.10.

(4) Augustine, I, 1; C. S. Lewis, Pilgrim's Regress (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1958).

(5) William James, The Varieties of Religious Experience (New York: New American Library, 1958), p. 329.

قابليْن للوصف، وإذا كانت التجربة في الأساس تفوق الإدراكات المعرفية، فما الحقائق الدينية التي تنتج عنها؟ وتستوي المحاولات لوصف التجربة عن طريق افتراض مسبق مناظر بأن الحدث يمكن أن يكون مفهوما معرفيا، لأن المرء يمكنه أن يدرك أي النظائر ملائمة للتجربة وأنها ليست ملائمة.

الاعتراض الثاني هو أن المدافعين عن هذه الرؤية أساءوا فهم طبيعة المشاعر والعواطف. فالعواطف ليست أكثر أصالة من الاعتقادات أو السلوك. وبالفعل، كما تفعل الاعتقادات والأفعال، تعتمد العواطف على مفاهيم. فالعواطف

تشكل جزئيا عن طريق مفاهيم وأحكام. فالقول بأن مفهوما يكون عاطفة هو القول بأن تلك العاطفة لا يمكن أن تتعين من دون الإحالة إلى ذلك المفهوم.... فمن أجل تعيين عاطفة من الضروري تعيين نوع الشعور، وموضوع العاطفة والأسس العقلية التي يسوغ المرء بها العاطفة. نستطيع القول الآن أن من بين تلك الأسس توجد اعتقادات المرء التي تخص أسباب حالته⁽¹⁾.

ولكن إذا كانت المفاهيم تتكون جزئيا من عواطف، فلا يمكن للتجربة الدينية أن تكون منفصلة بشكل كامل عن التجربة المعرفية.

التجربة الدينية بصفاتها تجربة إدراكية:

الرؤية الثانية ترى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. يعتقد وليام ألتون^(*) (1921...) أن للتجربة الدينية بنية الإدراك ذاتها⁽²⁾. وتوجد في

Wayne Proudfoot, Religious Experience (Berkeley: University Of California Press, (1) 1985), pp. 87, 108.

(*) فيلسوف أمريكي ولد عام 1921، له إسهامات مؤثرة في فلسفة اللغة، والإبستمولوجيا والفلسفة المسيحية. حصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو. تدور أفكاره حول المذهب الأصولي، والجوانية مقابل البرانية، وأفعال الكلام، والقيمة الإبستمولوجية للتجربة الصوفية، وعد من الفلاسفة التحليليين. ساهم في إصدار مجلة "الإيمان والفلسفة" وإنشاء جمعية الفلاسفة المسيحيين. ويعد ألتون أحد أبرز الذين ساهموا في تطور الإبستمولوجيا المجددة. وفي عام 1979 أصبح رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، وعرف على نطاق واسع كأحد الشخصيات الأساسية في فلسفة الدين في نهاية القرن العشرين. وفي عام 1991 اختير عضوا في الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم. توفي في الثالث عشر من سبتمبر عام 2009. ينظر: en.wikipedia.org/wiki/William_Alston (المترجم). William Alston, "The Perception of God," Topics in Philosophy 16, no. 2 (Fall 1988). (2)

خبرتنا الحسية الطبيعية كما في رؤيتنا للقطعة - ثلاثة عناصر: الشخص الذي يرى القطعة (المدرِّك)، والقطعة التي وقعت عليها الرؤية (الموضوع المدرِّك)، وظهور القطعة (الظاهرة). وبالمثل، يعتقد أن هناك ثلاثة عناصر في التجربة الدينية، المجرَّب، والله الذي هو موضوع التجربة، وظهور أو حضور الله للمجرَّب. هناك كثير من النقاش الفلسفي المكثف يتعلق على نحو دقيق بطريقة تحليل الإدراك. وعلى نحو خاص نشأت أسئلة تتعلق بمراحل الظاهرة. لكن هناك اتفاق عام على أن في الإدراك تحضر الموضوعات ذاتها لنا بطرق تمكنا من معرفتها. وعلى نحو مشابه في التجربة الدينية يقدم الله نفسه بطرق تمكنا من معرفته ومعرفة أفعاله.

قد يعتقد المرء بأن من الغريب أن نفهم التجربة الدينية على أنها نوع من الإدراك. يبدو هناك اختلافات مهمة بين الخبرة الحسية أو الإدراكية الاعتيادية والتجربة الدينية. فالإدراك الحسي خبرة عامة، في حين أن التجربة الدينية أقل عمومية، وربما خاطئة، لأن التجربة الحسية تثمر مقداراً كبيراً من المعلومات عن العالم، في حين تنتج التجربة الدينية معلومات أقل بشكل واضح عن الله؛ لأن كل البشر لديهم القدرة على الإدراك الحسي، ولكن يبدو أن الكثير منهم ليس لديهم القدرة على التجربة الدينية. على أي حال لا تبين تلك الاختلافات أن للتجربة الدينية بنية لا تشبه الإدراك. لسبب واحد، فلا تكرر التجربة ولا كمية المعلومات التي تنتجها تخبرنا أي شيء عن بنيتها. فضلاً عن ذلك هناك العديد من الناس، مثل العمي أو الصم، لديهم قابليات حسية وإدراكية محدودة، لكن هذه الحقيقة لا تثير الشك حول الاعتقاد بأن الرؤية أو السمع هو شكل من الإدراك. على نحو مشابه، إن حقيقة كون الكثير من الناس ليس لديهم تجارب دينية لا يدحض الزعم القائل بأن بنية التجربة الدينية هي شكل من أشكال الإدراك.

على أي حال، هناك اختلاف واحد ذو مغزى يزعم أنه يبيِّن خطأ الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي نوع من الإدراك. إنه يُعنى بطبيعة الظهور أو الحضور الإدراكي (الظاهرة). الإدراك الاعتيادي هو إدراك حسي، لأن الموضوع المدرِّك يقدم نفسه بصفته يحمل خصائص حسية معينة. على سبيل المثال، الرحلة التي أمامي تبدو بنية اللون، وصلبة، ومستطيلة الشكل، وخشبية. لكن أولئك الذين لديهم تجارب دينية يروون بأن ما يدركونه - أعني الله - يحمل خصائص إدراكية غير حسية. الخصائص التي يجربونها في الله هي الخير الإلهي، القوة، الحب، الهيمنة، واهب القوة. وكما لاحظنا

سابقا، في بعض الأحيان يكون للتجربة الدينية محتوى حسي، لكن عندما تحدث، غالبا ما ينشأ المحتوى من تلك الموضوعات التي تتوسط التجربة (على سبيل المثال، غروب الشمس، والتمثيل) وليس من موضوع التجربة (الله)⁽¹⁾. لكن خصائص غروب الشمس هي ليست خصائص الله. المشكلة إذن هي: إذا كانت خصائص الموضوع المدرك على نحو مزعوم (الظاهرة) مختلفة جدا في حالة التجربة الدينية. أليست بنيته مختلفة أيضا لأن من الخطأ أن نفهم التجربة الدينية كشكل من أشكال الإدراك؟

يسلم أليستون بأن الكيفيات المدركة من التجارب الدينية بالله - صفات من قبيل القوة، الجمال، الخير - هي ليست حسية. بعض تلك الصفات، على سبيل المثال، تُعنى بتصرفات ومواقف موازية لأفعاله. على أي حال، بالنسبة لـ أليستون لا يعني ذلك إن تلك الصفات لا يمكن أن تكون مضمون الإدراك. وهو يميز بين الكيفيات الظاهرية (الطريقة التي يبدو لي فيها شيء ما للحظة) والكيفيات الموضوعية (تصرفات الموضوع المنظور إليه بطريقة معينة في ظروف معينة). ويزعم أليستون أننا عندما نصف موضوعا في خبرتنا يحيل وصفنا بشكل متكرر إلى خصائصه الموضوعية وليست خصائصه الظاهرية. فنحن لا نصف الموضوع عن طريق التصريح بالكيفية التي يظهر فيها الشيء في تلك اللحظة، وإحصاء المعلومات الحسية التي نتسلمها - على سبيل المثال يظهر لي بيتي اصفر داكن، وفاقد البياض، اصفر مظلم في الظلال، وسقف أقل من منحرف؛ وهلم جرا. إذا فعلنا هذا، فإن وصف الموضوع في كل تجربة سيكون واسعا بشكل غير محدد (من أجل تأمل خصائص المعلومات الحسية المدركة) وفريد أيضا (مادمت، أدرك بيتي، على سبيل المثال، تحت ظروف عدة غير محددة ومن زوايا عدة غير محددة) لأننا لا نستطيع أن نشكل مفاهيم قابلة للاستخدام انطلاقا من تلك النماذج المتنوعة. والأحرى إننا غالبا ما نتحدث عن الخصائص الموضوعية أو الظاهرية للشيء باستخدام، مفاهيم تشبيهية Comparative concepts. أعني، إننا نصف موضوع التجربة بالقول أنه يبدو لنا كما نتوقع أنه يبدو تحت شروط عادية. وفي وصف البيت الذي أراه، غالبا ما لا أصف كيف يبدو في تلك اللحظة المحددة؛ والأحرى أقول أنه

If The religious experience is of an embodied personage such as Jesus or the Virgin (1) Mary, The problems developed here do not arise, for presumably their appearances would have sensory content.

يبدو كما يبدو بيتي تماما تحت ظروف عادية.

وبأسلوب مشابه، إن صفات مثل القوة، الخير، والحب وصفت باستخدام مفاهيم ليست ظاهرية أو حسية وإنما مفاهيم تشبيهية، إنها تشخص الطريقة التي من المتوقع أن يظهر فيها الله تحت شروط معينة. وإذا وصفت تجربتنا بالله باستخدام مفاهيم تشبيهية، سيكون هناك توازي دقيق بين الطريقة التي نعبر بها عن الأشياء أو الإدراك الحسي والطريقة التي نصف بها إدراكنا لله. تماما كما إننا نصف بشكل متكرر إدراكنا للأشياء ليس باستخدام مفاهيم ظاهرية، وإنما باستخدام مفاهيم تشبيهية — على سبيل المثال، عن طريق بيان أن ما ندركه يشبه القطعة، وما نشعر به يشبه وجه الوسادة الأملس، وما نتذوقه يشبه الحلوى، كذلك تسجيلاتنا لتجربتنا عن الله تستخدم مفاهيم نسبية وليست ظاهرية، طبعاً لا يزال هناك سؤال يتعلق بالخصائص الظاهرية التي تصف تجربتنا بالله، لكن صاحب التجربة الدينية لا يحتاج إلى تحديد هذا لأنه ليس من الشائع بالنسبة للأشخاص أن تكون لهم خبرات إدراكية عن الأشياء من دون أن يكونوا قادرين على تحديد الخصائص الظاهرية التكوينية المطلوبة. لكننا نعرف كيف تبدو البيوت، والسيارات، والأشجار في ظروف عادية؛ لأننا نستطيع أن نقدم وصفاً ظاهرياً ملائماً. والخصائص الموضوعية على نحو التحديد هي أيضاً ظاهرية. كيف يعرف أصحاب التجربة الدينية الطريقة التي يظهر فيها الله في ظروف اعتيادية، ماداموا غير قادرين على تقديم وصف ظاهري؟

يقترح أليستون بأن خبرتنا بالناس الذين هم أكثر أو أقل خيرية تعطينا فكرة ما عما يشبه التجربة بالله الخَيْر التي تبيّن خيريته. ولكن هل أن معرفة كيفية سلوك الناس الأخيار يعطينا توقعاً عن الكيفية التي يجب أن نجرب بها خيرية الله؟ هنا مرة أخرى علينا أن نتحرك من النقطة الأولى للمقارنة التي تنطوي على معلومات حسية (كيف يتصرف الناس الأخيار) إلى النقطة التي تفتقر إليها (كيف يفعل الله). ألسنا غير مستعدين أن تكون لدينا فكرة ما عن الشروط الظاهرية التي بناء عليها تكون لدينا تجربة بالله من أجل أن نتوقع الكيفية التي يُظهر فيها الله خيريته تحت ظروف عادية؟ تلك على نحو دقيق الأسس التي بناء عليها نعرف، على سبيل المثال، ما الذي تشبهه الوسادة، عندما نقول بأن هذا الموضوع الذي أمانا يشبه الوسادة. وباختصار، إن غياب المفاهيم الظاهرية في التجارب حول الله يثير أسئلة حول ما إذا كانت التجربة الدينية

هي نوع من التجربة الإدراكية.

إنّ السؤال المتعلق بالكيفية التي يظهر فيها الله يثير مشكلة ثانية. فبينما هناك اتفاق عام يتعلق بالإدراك الحسي البشري، ونستطيع أيضا أن ندقق صحة أي إدراك خاص عن طريق الإشارة إلى تجارب إدراكية أخرى، تقدّم التجارب الدينية تنوعا كبيرا، إذ إنّ صحة أي تجربة خاصة لا يمكن إثباتها بسهولة. التجارب الدينية مشروطة بتأملات دينية وثقافية متميّزة، إلى حد أن ما يدركه الناس في أديان مختلفة يختلف على نحو واسع. الحقيقة النهائية Ultimate Reality في التجارب الهندوسية تختلف جدا عن الله في التجارب المسيحية. لكننا لا نستطيع أن نثبت أيهما الأصح باستقلال عن الأنظمة الدينية المميزة.

لا يعني هذا بالضرورة أن التجربة الدينية ليست تجربة إدراكية؛ فهي قد تعني فقط إن التجارب الدينية تكون أكثر انفتاحا على التفسير الفردي. سنعود إلى هذه المشكلة، في نهاية هذا الفصل، عندما نستكشف السؤال عما إذا كان هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية، وفي الفصول اللاحقة.

التفسير المتعالي للتجربة الدينية:

المدافعون عن الرؤية الثالثة يرفضون الفرضية التي تفسر التجربة الدينية بصفاتها تجربة إدراكية. أن تدعو تجربة بأنها إدراك يستلزم ليس وعي الشخص بالحدث فقط (شيء ما يجب أن يكون حاضرا أو ظاهرا للمدرك)، وإنما يتطلب أيضا وجود سبب التجربة. فمن أجل أن تكون تجاربنا بالفعل ادراكات، يستلزم وجود الموضوع المدرك وأن يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في تجربتنا له. على سبيل المثال، القول بأن الشخص يرى القطة يتضمن حقيقتين: إن هناك قطة، وإن القطة هي سبب رؤية الشخص لها. فإذا كانت القطة غير موجودة ولم تكن سببا للإدراك، إذن لا نقول بأن الشخص يدرك أو يرى القطة، بل الأحرى أنه يتوهم قطة أو يدرك شيئا ما خطأ على أنه قطة.

إذا كانت التجربة الدينية من نوع التجربة الإدراكية، يجب أن تصدق عليها الشروط ذاتها. أعني إذا كانت التجربة الدينية هي تجربة إدراكية، يجب أن يوجد موضوع الإدراك وأن يكون له إسهام سببي (من النوع الايجابي) في إدراكنا له. الآن، إذا ركزنا انتباهنا

على كيفية تفسير الأشخاص لتجاربهم (الذي يدعى وصفا، ظاهريا)، فلا يعد مشكلة أن يستخدموا نموذج الإدراك لفهم التجربة الدينية. ويظهر في فهم صاحب التجربة للتجربة شرط سبب التجربة. ويؤمن هؤلاء الأشخاص بأنهم أدركوا الله بالفعل، فعلة، أو كائن ما مرتبط به. مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، بالنسبة لهم، هو جزء من التجربة الدينية التي تحصل لهم.

على أي حال، لوصف التجارب الدينية بشكل موضوعي كتجارب إدراكية سنكون مقيدين جدا في ذلك، وإذا أردنا أن نكون ليبراليين في السماح للناس من اعتقادات متنوعة أن تكون لهم تجارب دينية، فإن هذه الصياغة تحيلنا إلى الاعتقاد بأن الموضوعات أو أسباب التجارب الدينية تلك موجودة بالفعل. أعني، إننا لا نستطيع أن نسلم بأن شخصا ما لديه تجربة دينية من دون التسليم بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. لتجنب هذه النتيجة غير المرضية، يقترح واين بروتفوت (Wayne Proudfoot^(*)) بأن تشخيصنا للتجربة الدينية يجب أن يكون واسعا كفاية ليسمح لشخص آخر أن يسلم بأن للناس تجارب دينية يصفونها عن طريق الإيمان بأنهم قد حصلت لهم تجربة بشيء ما فائق للطبيعة، من دون أن يسلموا جدلا بوجود ذلك الشيء الفائق للطبيعة.

التجربة الدينية إذن هي تجربة يفسرها الشخص الذي حصلت له بأنها تجربة دينية. وإن التسليم بتجربة على أنها دينية يعني أن الذين حصلت لهم التجربة يعتقدون بأن التفسير الطبيعي للتجربة غير كاف، وإنها يمكن أن تفسر فقط عن طريق الاعتقادات الدينية⁽¹⁾. على سبيل المثال، الأشخاص الذين يزعمون أنهم حصلت لديهم تجربة بالله سيرفضون أي محاولة لوضع سبب التجربة في العمليات الاستيعابية لديهم، أو

(*) أستاذ علم الأديان في جامعة كولومبيا، ولد عام 1939م. حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1972. وهو أستاذ متخصص في فلسفة الدين تعنى دراساته بفلسفة الدين المعاصرة، والتجربة الدينية والتصوف، والبراجماتية الكلاسيكية والمحدثة، والفكر البروتستانتى الحديث. ألقى محاضراته حول الفكر الديني الأوروبي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقدم نظريات وطرق لدراسة الدين وفلسفة الدين، والبراجماتية والدين. من مؤلفاته "الله والنفس"، و"التجربة الدينية"، يعنى حاليا بالبراجماتية والفكر الديني الأمريكي. نشر مقالات حول جارلس بيرس ووليم جيمس، ويعمل حاليا على كتاب حول هذا الموضوع. (المترجم).

Proudfoot, pp.176-88. (1)

عواطفهم، أو انجازاتهم المرغوبة، أو تحت عتبة الوعي لديهم. وبالنسبة لهم، أنها يمكن أن تفهم فقط على أنها خطاباً إلهياً موجهاً إليهم، أو مقابلة الله لهم وجهاً لوجه. طبقاً لهذه الرؤية، إذن من المهم أن نميّز وصف التجربة عن تفسير التجربة. ففي وصف التجربة يكون مظهر الموضوع مطلوباً. لا يمكن للتجارب الدينية أن توصف بمعزل عن أنظمة الاعتقاد التي لدى صاحب التجربة، بضمنها اعتقادهم بوجود موضوع التجربة. وهذا يعني أن وصف التجربة الدينية سيشتمل على وصف سببي للحدث الذي يستحضر وجود الفائق للطبيعة، على سبيل المثال، لا يستطيع المرء أن يصف التجربة التي حصلت لأوغسطين من دون الإشارة إلى اعتقاده بأن الله موجود ويمكنه أن يتصل بهذه الطريقة. التجربة الدينية، بهذا المعنى، لا يمكن أن تُرد إلى أي نوع آخر من التجربة؛ لأن عمل ذلك يعدّ تحديداً خاطئاً للتجربة. وسيكون الحال، بأن الأوصاف العلمية (سواء كانت أوصاف العلوم الطبيعية أو الاجتماعية) غير ملائمة لوصف التجربة، إذ بينما يحاول العلم أن يفسر الخبرة بموجب أسبابها الطبيعية، تشترط التجربة الدينية تفسيراً فائقاً للطبيعة كجزء من وصفها.

على أي حال، حقيقة أن أصحاب التجارب يفهمون تجاربهم بموجب الفائق للطبيعة لا يعني أن لديهم حقاً تجربة بالفائق للطبيعة، أو أنه ليس هناك تفسير طبيعي مناسب لتجربتهم. فقد يكون ما حدث هو انه، وبعيداً عن أي نشاط أو قصد إلهي، إن الطفل الذي بالجوار كان يمارس لعبة تتضمن أغنية خاصة - ((خذ واقرأ)) - كجزء منها. على أي حال، عندما يكون هذا صحيحاً، فانه لا يجعل تجربة أوغسطين أقل دينية. إنه يعني ببساطة أن ما سُلم به على انه سبب نهائي - الله نفسه - قد لا يكون هو سبب التجربة. بتعبير آخر، يمكن للتجربة أن تكون تجربة دينية حقيقية بسبب موقعها في نظام الاعتقاد على الرغم من عدم وجود موضوع فائق للطبيعة مدرك. المفهوم من كل ذلك أن أصحاب التجربة يفسرون تجربتهم عن طريق مقولات ومعتقدات تتعلق بالفائق للطبيعة.

كل تجربة تتحقق عن طريق مفاهيم ومعتقدات وتشكل عن طريق لغة. وعندما تحصل للمجربين تجربة فإنهم يعيّنون تلك التجربة على أساس مجموعة ما من المفاهيم والقواعد. ليست هناك معلومة غير مفسّرة حصلت بالتجربة ومن ثم فسّرت لاحقاً. والتجربة ذاتها جزء لا يتجزأ من تفسير ما للعالم ومن تعهد ما بمجموعة معينة

من الاعتقادات والممارسات الدينية. على سبيل المثال، يسلم المتصوفة بالاعتقاد بأن تجربتهم الدينية بالله غير قابلة للوصف ومن ثم تزودهم بالمعرفة عن الله؛ وما لم تنجز التجربة تلك المعايير فهي ببساطة ليست تجربة صوفية. وهذا يعني أنه لن يكون هناك وصف فردي للتجارب الدينية. وستكون هناك تفسيرات هائلة، كل واحدة تعكس بنية اعتقاد المدرك.

لكن كيف نستطيع أن نقيّم ما إذا كان الشخص لديه تجربة حقيقية؟ فإذا كانت التجربة الدينية تتشكل عن طريق مفاهيم واعتقادات الشخص، كيف نستطيع تحديد الوصف - الطبيعي أو الفائق للطبيعي - الذي يقدم أفضل تفسير؟ كان (برودفوت) Proudfoot محققاً عندما ناقش بأنه، على الرغم من أن الطرف الخارجي (جيني jane) يجب أن تصف التجربة التي حصلت لجوي (joe) عن طريق اعتقادات جوي حول العالم وبموجب سبب التجربة، لا تحتاج (جيني jane) أن تصادق على تلك الاعتقادات. دعنا نفترض ان (جيني)، بصفته طبيعية، لا تؤمن بالله. ألن يكون فرض أنظمة اعتقاد جيني الخاصة على تفسيرها لتجربة جوي joe مجرد بنى اعتقاد متجاوزة، إلى حد أن المرء لا يستطيع مطلقاً أن يقرر أي تفسير - طبيعي أو فائق للطبيعي - هو التفسير الصحيح؟ يصبح هذا واضحاً عندما يحدد (برودفوت) للمحلل مهمة محاولة البحث عن سبب كون الناس الذين لديهم تجارب دينية يفهمونها كما يفهمونها ويؤكدون بأن ((ما نريده هو تفسير ثقافي أو تاريخي))⁽¹⁾. هذا التحديد لمهمة المحلل يولد السؤال المتعلق باطار التفسير المناسب للاحداث الذي يقدمه نظام الاعتقاد، إذ لماذا يجب أن يفترض المرء بأن التفسير التاريخي أو الحضاري يتناسب مع تلك الرؤية أكثر من التفسير الفائق للطبيعة أو اللاهوتي؟

الاجابة الوحيدة هي إننا نستطيع أن نقيم حقيقة مزاعم التجربة الدينية ضمن أنظمة اعتقاد خاصة فقط. أعني، إن تفسير التجربة يجب أن ينسجم جوانباً مع مجموعة من الاعتقادات والمفاهيم التي يستخدمها صاحب الخبرة. ولكن سيصبح من المستحيل بعد ذلك بالنسبة للأشخاص ذوي نظام اعتقاد يختلف عن صاحب التجربة الدينية

Proudfoot, p.223. (1)

أن يقيّموا الادعاء claim، لافتقارهم لمجموعة الاعتقادات والمفاهيم الخاصة التي يستخدمها صاحب التجربة، فهم ليس في وضع يمكنهم من تقييم التفسير المعطى من قبل صاحب التجربة.

هل هناك جوهر مشترك في الخبرة الدينية؟

هل للخبرة الدينية جوهر عام؟

الاختلافات حول كيفية فهم التجربة الدينية طرحت مسألة أساسية، نوقشت كثيرا. فمن جهة هناك من يعتقد بأن كل التجارب الدينية تشترك بشيء ما. وهذا يتضح بشكل خاص، طبقا إلى بعض المفكرين، في التجارب الصوفية، التي تشتمل على وعي مباشر وغير استدلالي بواقع ما، يتجاوز تباين الذات والموضوع. يحقق المتصوف وحدة مع الواقع سواء ابستمولوجيا (عندما لا يوجد تمايز بين الذات والموضوع في التجربة) أو انطولوجيا (عندما لا يكون هناك تمييز حقيقي بين المجرب والموضوع). هذه التجربة يمكن أن تفسر فقط لاحقا من خلال استخدام مقولات ومفاهيم عقلانية، ولكن عمل ذلك يخرق عادة عدم قابلية الخبرة الاصلية للوصف.

الرأي القائل بأن هناك جوهر مشترك للتجارب الدينية – جوهر يتجاوز حدود الاديان المختلفة، والملل، والثقافات – يوجد لدى كتاب من أمثال وليم جيمس (1842 – 1910) William James وولتر ستيس (1886 – 1967) Walter T. Stace. اهتم ستيس بالتجارب الصوفية بشكل خاص. كان هدفه أن يقدم وصفا موضوعيا ظاهراتيا للتجربة الصوفية. ويلاحظ بأن على المرء أن يكون دقيقا في التمييز بين التجربة وتفسير التجربة. يقدّم التفسير من أجل تمكين الشخص من فهم التجربة وايقالها. يريد ستيس أن يثبت الوصف المحض للتجربة ذاتها. ويحصي سبع معالم دقيقة لجوهر التجربة الدينية:

- 1- الوعي التوحيدي The unitary consciousness، الوحدة الواحدة، الفراغ الخالي، الوعي المحض.
- 2- لامكانية، ولازمانية.
- 3- الشعور بالموضوعية أو الواقع.
- 4- السعادة، والسلام، وهلم جرا.

- 5- الشعور بالقداسة، المقدس، أو الله.
- 6- المفارقة (أو التناقض الظاهري).
- 7- تدرج المتصوفة بعدم قابلية خبرتهم للوصف⁽¹⁾.

لكن، قد يسأل المرء، ألا يستحضر هذا التصنيف تفسيراً، وبشكل خاص عندما يتحدث ستيس عن الوحدة The one، أو الفراغ The Void (بالأحرف الكبيرة) كصفات أساسية لهذه التجربة؟ يجب ستيس بأن على المرء أن يميز مستويات التفسير. "إذا كان المتصوفة يصفون التجربة بـ ((وحدة غير متميزة ولا متباينة))، فإن هذا مجرد وصف يستخدم كلمات تصنيفية فقط قد يعتبر تفسيراً من مستوى أدنى. لكن هذا يكون أكثر دقة مما هو ضروري عادة، مادام لأغلب الأغراض هو مجرد وصف فقط. وإذا كان المتصوف يقول بأنه لديه تجارب بـ ((وحدة صوفية مع خالق الكون)) فإن هذا تفسيراً من مستوى أعلى مادام يشمل على إضافة فكرية أكثر اتساعاً من مجرد التسجيل الوصفي"⁽²⁾.

وجهة نظر ستيس هي أن الخصائص السبع السابقة خصائص وصفية محض. ويدخل التفسير متأخراً، في محاولات تعيين الوحدة، على سبيل المثال، مع إله المسيحية أو الهندوسية.

على أي حال، إن التسليم بوجود تفسير في الوصف الأساسي ولو من مستوى أدنى، يكون حتمياً في الجدل الذي يدرك فيه المرء جوهر كونياً عابراً للثقافة. يصبح هذا واضحاً عندما يقترح ستيس، في التمييز بين التجارب الصوفية الانبساطية والانطوائية، إن النوع الانطوائي هو النوع الأكثر اكتمالاً من النوع الانبساطي، مادام ((الوعي أو الذهن خاصية أعلى من الحياة))⁽³⁾. والحديث عن الخصائص وتقييمها هو لتقديم تفسير للعناصر المهمة جداً للجوهر المزعوم.

W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (New York: Macmillan, 1960), pp.131-32. I have (1) given the characteristics of his introvertive type. The extrovertive type differs slightly in items 1 and 2, but he considers this type to be a lower level, an "incomplete kind of experience".

Stace, p.37. (2)

Stace, p.133. (3)

لأخذ الموقف المخالف، يجادل ستيفن كاتس^(*) (1944-) بأنه ليست هناك تجربة تحدث من دون توسط مفاهيم واعتقادات. فكل تجربة تعالج من خلال الاعتقادات، والمقولات المتعلّمة، والنظام الفكري للمجرّب. وحتى الوعي الذاتي Self-consciousness - نموذج التجربة الحدسية - هو نتاج استدلال. وبالتالي، إن الاعتقادات الثقافية والدينية هي شرط الخبرة الدينية، إلى حد أن الأشخاص في عقائد دينية مختلفة لهم تجارب مختلفة في الواقع باختلاف عقائدهم. ليست هناك تجربة دينية واحدة، بل مجموع من التجارب المتنوعة. ويلجأ (كاتس) إلى تقليده اليهودي لدعم أطروحته:

كل تلك الاعتقادات الاجتماعية - الثقافية (اليهودية) وممارساتها الملازمة لها... تؤثر بشكل واضح على الطريقة التي ينظر فيها المتصوف اليهودي إلى العالم، والإله الذي خلقه، والطريقة التي توصل إلى هذا الإله، وما المتوقع عندما يصل المرء أخيراً إلى هذا الإله. أعني بذلك، إن الحياة الداخلية للمتصوف اليهودي تتخللها منذ الطفولة فصاعداً صور، ومفاهيم، ورموز، وقيم أيديولوجية، وسلوك متبادل ولا يوجد سبب للاعتقاد بأنه سيهملها في خبرته. والحقيقة أن تلك الصور، والاعتقادات، والرموز، والسلوكيات تحدد التجربة التي يرغب بها، والتي تحصل له بالفعل، بعد ذلك، ستكون مشابهة لها.

ذلك يعني أن اعتقاداتنا المسبقة، المصاغة بالتفاعل مع اعتقادنا الديني، تشكل تجربتنا الدينية عن طريق إنجاز مخطط تكون الخبرة بموجبه مدركة ومفهومة. لتثبيت هذا الموقف، لاحظ وظيفة مرشدي gurus ومعلمي التقليد الصوفي. الحكمة المناسبة افترضت من قبل مجموعة صغيرة من الاتباع، مقادين عن طريق قطب أو معلم يجبرهم بطرق معينة على إنجاز هدف مرغوب فيه. ومن هنا تكون التجربة الصوفية ذاتها مشروطة بطرق واعتقادات غرست من لدن المعلم. وإن بلوغ

(*) فيلسوف وعالم يهودي، يشغل مدير مركز إيليا وايسل للدراسات اليهودية Elie Wiesel for Judaic Studies في جامعة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية. ولد في 12 آب (أغسطس) من عام 1944 في مدينة نيويورك الأمريكية. حصل على الدكتوراه من جامعة كمبرج في لندن عام 1972م. مؤسس اليهودية الحديثة، ومن المنظرين المدافعين للمحرقة اليهودية، نشر عنها كتباً ومقالات، وأصدر موسوعة الهولوكوست عام 1990، كما أصدر مجلة اليهودية الحديثة عن جامعة أكسفورد. (المترجم).

البصيرة الصوفية الحقيقية يجاز، وإن لم يكن محتماً، من لدن القطب The master. إذن كيف يفسر المرء أوصاف التجربة الدينية المتشابهة ظاهرياً المفترضة من قبل ستيس؟ أولاً يؤكد (كاتز) بأن التشابه ظاهري فقط. وعلى الرغم من أن أوصاف التجارب تستخدم نفس المصطلحات، ليس هناك من سبب للاعتقاد بأن للمصطلحات المعنى نفسه في كل التقارير الوصفية. إن شخصين من اعتقادين مختلفين، على سبيل المثال، - يصفان تجربتيهما بأنهما متناقضتان ظاهرياً لا يعني أن التجربتين متناقضتين ظاهرياً بنفس الطريقة، أو أن المحتوى نفسه يرتبط بعلاقة من التناقض الظاهري. وبالفعل أن مصطلحات التناقض الظاهري وعدم القابلية على الوصف تفيد في ((حجب التجربة عن البحث وتضفي الغموض عليها أياً كانت الالتزامات الانطولوجية التي لدى المرء، بدلاً من أن ((تقدم معلومات تجعلها قابلة للمفارقة)). ثانياً، إن المصطلحات المستخدمة لوصف التجربة عامة جداً وغامضة، إلى حد أنها تفشل في أن تصف بعناية التجارب الدينية التي تزعم أنها تصفها. عندما يفترض وليم جيمس بأن كل تجربة صوفية توصف بعدم قابليتها للوصف وذات صفة عقلية، لم يحدد ما إذا كانت عدم القابلية للوصف هي نفسها في كل العقائد وما إذا كانت الخاصية العقلية لها المحتوى نفسه في كل العقائد. إن المزاعم الصادقة للبوذية المادياميكا Madhyamika Buddhism، مع تأكيدها على فراغ الواقع، تختلف بشكل بارز عن المزاعم الحقيقية للمسيحية حول الله وعلاقته بالعالم الذي خلقه. الحقائق في الحالتين لا يمكن أن تكون متماثلة.

إن الفناء كلياً في المنزل الإلهي لهنري سوسو... مفقود كلياً في إله المسيحية، وفي ((الابانيشاد)) المعبر عنها بكلمة ساتيام Satyam، الحقيقة. إنها تتضمن هذا العالم الكلي: إن مبادئ هذا العالم الكلي، إضافة إلى ((بعد الفناء)) في البوذية تنضوي كلها تحت تلك الأوصاف الظاهرية الواسعة ((للحقيقة))، مع ذلك، يتضح أن إله سوسو Suso المسيحي لا يشابه ((الفناء)) البوذي، وإن خبرة الدخول في المنزل الإلهي لا تشابه فقدان ذات الفرد في ((الفناء)) البوذي. ويصبح واضحاً للتفكير أن الكيانات الميتافيزيقية المختلفة يمكن أن توصف عن طريق عبارات متشابهة إذا كانت تلك العبارات غير محددة كفاية.

لم يستمر تحليل كاتس Katz من دون اعتراض. النقد الأول هو أن رؤيته لا يمكنها وصف بعض المعالم الأساسية للتجربة الصوفية. يدعي المتصوفة بأنهم قادرون على

تحقيق وضع يفقدون به الوعي الذاتي والوعي بالأشياء. اليوغا، على سبيل المثال، تتأمل أشياء متنوعة، مثل موضوعات طبيعية، وأشياء حسية، والنفس، وأخيرا الوعي. وتدرجيا يصلون إلى حالة السامادي Samadhi، وهي شكل من التركيز الداخلي يُستبعد فيه تدرجيا كل مضمون للوعي – الوعي بالفوارق بين الموضوعات الإدراكية، وبالحالات الداخلية مثل المتعة، والوعي بذات المرء ككيان متميز، والوعي بموضوعات التأمل بصفتها متميزة عن ذات المرء، أو الوعي بالوعي ذاته بشكل تام. في الحالة الحدسية الأخيرة يتحد الماضي، والحاضر، والمستقبل في وعي محض.

البلوغ التام للوعي المحض يتحدى تحليل كاتز. للوصول إلى التنوير، غالبا ما يعين المتصوفة طريقا أو مجموعة من الوسائل ينسجون فيها بشكل مقصود أو يحصرون بين هلالين، خبراتهم السابقة ومقولات الفهم. تعين اليوغا، على سبيل المثال، ثمانية طرق أو أنواع للممارسة موجّهة نحو إدراك الوعي المحض. تشتمل تلك الطرق على نهج حياة قائم على الكبح الذاتي والامتناع (الامتناع عن الزواج، وعن السرقة، وعن الظلم)، وعلى عادات أخلاقية (الرضا، التكفير عن الخطيئة، والدراسة)، وممارسة وضعيات جسدية، السيطرة على التنفس، التركيز على الأشياء، والتأمل. يحقق اليوغي في النهاية وعيا خالصا، تكون فيه كل المقولات، والأفكار، والمدخلات الخارجية منسية. الطرق المستخدمة، مثل التركيز على موضوع خاص لفترات طويلة، أو في حالة بوذيي الزن، والتأمل في اتجاه واحد، سبق وإن طبقت في المختبر. المجربون الذين كانت عيونهم معرضة لمجال غير نمطي فقط لم يرووا عدم رؤيتهم لشيء، بل وصفوا نهاية الرؤية، ((الاختفاء الكامل لإحساس الرؤية لفترات زمنية قصيرة)).

باختصار إذا كان النسيان وما شابهه ممكنا، وإذا كان المتصوف يستطيع أن يصل إلى حالة الوعي الخالص الذي لا يوجد فيه موضوع ولا محتوى وعي، إذن يجب أن يعاد النظر بأطروحة كاتز. ومادامت كل الخصائص والخبرات يتم تجاوزها، إذن لا يوجد شيء في الحالات الصوفية العليا يكون مشروطا بمقولات مفهومية أو خبرات مسبقة.

على أي حال إن مسألة الجوهر المشترك للتجربة الدينية حُلّت، وكلا الرؤيتين أثارتا سؤالا جديا آخر حول التجربة الدينية. وإذا كان كاتز مصيبا بأن تنوع التجربة الدينية ليس عظيما جدا فقط، بل مشروطا باعتقادات المجرب السابقة، فما الذي يخبرنا به هذا

حول موضوع التجربة والاعتقادات المؤسسة على هذه التجارب؟ هل تستطيع التجربة المشروطة بمفاهيم سابقة أن تقدم أساسا صلبا للاعتقادات الدينية؟ إذا صدق الصوفي بأن الوعي الخالص يقدم اعتراضا على هذه الفرضية، ولكن إذا كانت الاعتراضات حالات فاقدة للمضمون، كيف تستطيع أن تقدم أي أساس صلب للاعتقادات الدينية؟ باختصار، هل يجب علينا أن نتوقع من التجربة الدينية أن تسوغ الاعتقاد الديني؟

هل تسوغ التجربة الدينية الاعتقاد الديني؟

يعتقد بعض الناس إن التجربة الدينية تلعب دوراً مهماً في تسويق الاعتقادات الدينية التي يتمسكون بها. لكن ذلك يعتمد جزئياً، على كيفية تشخيص المرء للتجربة الدينية.

أولاً، يعتقد (شلايرماخر) بأنه إذا سلمنا بأن التجربة الدينية هي شعور، فإمكاننا ليس فقط توليد بنية الاعتقاد الديني اعتماداً على المشاعر، وإنما يمكننا أن نسوغها عن طريق المشاعر أيضاً. لكن هل يمكن للمشاعر أن تسوغ الاعتقاد المعرفي؟ تنشأ الصعوبة من الزعم بأن كلا من الله (بصفته متعالياً)، وتجربتنا به (بصفتها شعوراً غير مؤلف من اعتقادات ومفاهيم) غير قابلين للوصف ineffable. لكن من أجل أن يكون للتجربة دلالة معرفية يجب أن تتخللها اعتقادات ومفاهيم معرفية.

يواجه (أوتو) مشكلة مشابهة. فهو يسلّم بأن الصفات المفهومية للكائن المقدّس ليست ((مفاهيم فكرية حقيقية، بل نوع من المادة الايضاحية للمفهوم فقط)). وهو يدعو المفاهيم المستخدمة لوصف التجربة بالرموز IDEOGRAMS - نظائر غير مكتملة مشتقة من تجربتنا الاعتيادية. ومن ثم تستلزم مفاهيم معينة ملائمة للدلالة على الكائن المقدّس. ولتمييز ما تستلزمه تلك الرموز عما لا تستلزمه يتطلب نظاماً مفاهيمياً ما يمكن أن يفهم من خلاله الكائن المقدّس. ولذلك فتجربة الله يجب أن تنطوي على مضمون عقلي ما.

باختصار يواجه الذين يصفون التجربة الدينية بصفتها شعوراً مأزقاً حقيقياً. فإذا كانت التجربة الدينية غير قابلة للوصف، فلا يمكن استخدامها أساساً تسويغياً للاعتقادات، إذ ليس فيها مضمون عقلائي يقدم ذلك الأساس. وإذا كانت التجربة ذات مضمون عقلائي فلا يمكن أن تكون مستقلة عن التفسير العقلاني أو مستثناة من

النقد العقلاني. فاولئك الذين يفهمون التجربة الدينية على أنها مجرد شعور لا يمكنهم الاقتراب منها بكلا الطريقتين.

ثانياً، افرض أن شخصا ما يصف تجربة دينية كما في الطريقة الثالثة من طرق تفسير التجربة الدينية السابقة - أعني، التجربة التي يعتقد المجرب بأنها لا يمكن تفسيرها باسباب طبيعية. إذن التعيين الدقيق للتجربة كتجربة يشترط أن المجربين لديهم اعتقادات محددة حول ما يسلمون به بأنه سببها. إذ إن تعيين السبب جزء من وصف التجربة. ومن ثم لا يمكن أن تستخدم التجربة الدينية لتسويغ الاعتقاد بوجود السبب. وهذا سيدخل النقاش في دائرة: فالتجربة هي تجربة دينية لأن شخصا ما أدركها بصفقتها مسببة من قبل الله؛ وإن ذلك الشخص لديه سبب جيد للاعتقاد بأن الله موجود بسبب تجربته الدينية. الحجة هنا مشابهة للحجة الشائعة المتعلقة بما يمكن ان تبينه المعجزات وما لايمكن أن تبينه. فاذا حذّدت المعجزات على أنها أحداث مصدرها الله، إذن لا يمكن أن تستخدم كدليل على وجود الله. فيجب ان يكون وجود الله مسلماً به مسبقاً من أجل تحديد التجربة بصفقتها تجربة اعجازية. وعلى نحو مشابه، إذا تم تحديد التجربة الدينية بموجب سبب فائق للطبيعة، فلا يمكن استخدام تلك التجربة لتسويغ الاعتقاد بذلك السبب.

يعني هذا إن التجربة الدينية ذات معنى إلى حد أنها تجد موقعها ضمن رؤية عالمية دينية خاصة. فالتجربة معنى لأن الشخص لديه مسبقاً مجموعة من المعتقدات من بينها الكائن الفائق للطبيعة. والكائن الفائق للطبيعة غير مستدلّ عليه من التجربة أو ثابتاً بالتجربة، بل هو جزء من تفسير التجربة، ولذلك فهو فرض مسبق. لكن ربما كان هذا الحكم مستعجلاً جداً. فبناء على هذه الرؤية، فالتجربة يسلم بها على أنها تجربة دينية عندما يعتقد المجرب بأن المرء لايمكنه أن يفهم أو يفسر التجربة بعيداً عن الكائن المتعالي. وإذا كان الأمر هكذا، إذن هناك على الأقل تفسير واحد للحدث الذي يبدو للوهلة الأولى غير معقول ويشترط وجود الله. وهذا لن يحول دون امكانية أن شخصا آخر ربما يكون قادراً على تقديم تفسير طبيعي متكامل للحدث. على أي حال، الكثير من التجارب يمكن أن تفسر على نحو مقنع بالاحتكام إلى الكائن المتعالي، والكثير من تلك التجارب ينسجم مع بنية اعتقاد منطقي، ومن المحتمل كثيراً أن يكون هذا التفسير صحيحاً. أعني، الوصف الأكثر منطقية، والأكثر احتكاماً إلى الكائن المتعالي

يفسر تجارب معينة، وسيقع عبئ الإثبات الأكبر على الشخص الذي يرفض حقيقة التجربة ليثبت بأن الله لم يكن هو السبب. بتعبير آخر، إذا كانت حقيقة كون تجاربنا تعكس بنية اعتقادنا تعني أن تجاربنا لا يمكن أن تستخدم لتسويغ اعتقادنا، إذن لا واحدة من تجاربنا يمكن أن تسوِّغ اعتقادنا، لأنه بناء على هذه الرؤية كل تجاربنا تستحضر بنيت اعتقادنا. يعني هذا أن تجربتي لرؤية القطة في الشجرة لا تسوِّغ الاعتقاد بأن هناك قطة في الشجرة، لأنه سيفترض مسبقاً بأن هناك أشياء مثل القطة، والأشجار، والقطة في الأشجار. ولكن ما الذي يسوِّغ هذا الاعتقاد؟ هذه الرؤية ستجعل كل الاعتقادات التجريبية غير قابلة للتسويغ.

أخيراً، يجادل أولئك الذين يسلمون بأن التجربة الدينية هي تجربة ادراكية بأن التجربة الدينية لا يمكن أن تستخدم لتسويغ الاعتقادات الدينية. نحن نستخدم عادة ادراكاتنا لتسويغ اعتقادنا حول العالم. على سبيل المثال، لدينا مسوِّغ للاعتقاد بأن هناك طائر أبو الحناء ROBIN على المرجة الخضراء عندما نشاهد طائر أبو الحناء على مرجة خضراء، وليس لدينا سبب للاعتقاد بأن الشروط الادراكية غير اعتيادية. على نحو مشابه، لدى الأشخاص المتدينين مسوِّغ للاعتقاد بأن الله موجود، يحبهم، ويستجيب لدعواتهم على أساس تجاربهم الدينية. لكن أليس من الممكن أن نكون مخطئين في تجاربنا الدينية، وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكنها أن تقدم بيّنة لتسويغ الاعتقاد الديني؟ بالطبع نحن يمكن أن نكون مخطئين، لكن هذا لا يتناقض مع تجربتنا الادراكية الطبيعية وليس كافياً لانكار كون التجربة تسوِّغ الاعتقاد الديني. عندما يقول شخص ما بأنه يرى طائر أبو الحناء في الخارج، نسلم عادة بأنه يوجد هناك طائر أبو الحناء يشاهده الآن. يدعو (سوينبورن) Swinburne هذا بمبدأ التصديق الساذج Principle of Credulity: عندما يبدو لشخص ما بأن شيئاً ما حقيقي، فمن المحتمل أنه كذلك، ما لم تكن هناك اعتبارات خاصة تضعف الاعتقاد. أعني إن الطريقة التي تبدو فيها الأشياء تقدم أسباباً جيدة للاعتقاد بأن هذه هي الطريقة التي توجد فيها الأشياء. لدينا مسوِّغ للتسليم بالاعتقاد ما لم تقدّم اعتبارات مناقضة تلقي بظلال الشك إما على هذا الادراك الخاص أو على الوظيفة الدقيقة لادواتنا الادراكية بشكل عام. لا يعني هذا أننا لا يمكن أن نكون مخطئين في التجربة، بل يضع عبئ البرهان على كاهل أولئك الذين يزعمون بأن التجربة ليست حقيقية.

وعلى نحو مشابه، ففي غياب الاعتبارات الخاصة ستفهم التجربة الدينية من قبل المجرب بصفتها تقدم أسبابا جيدة للاعتقاد بوجود الله أو الحقيقة المطلقة. وهذا لا يعني أن المجربين لا يمكن أن يكونوا مخطئين في اعتقادهم. ولكن مقارنة بالادواكات الاعتيادية، يكون للأشخاص مسوغا في توكيد اعتقادهم ما لم يعطوا سببا جيدا للتفكير بأن ذلك الاعتقاد يتعارض مع اعتقادات أخرى مسوغة (على سبيل المثال، حول طبيعة وشخصية الله) أو أن هناك عيبا في أدواتهم الإدراكية. لذلك تقدم التجربة الدينية تسويغا كافيا للاعتقادات بوجود الله.

لكن هل يمكننا أن نقبل مبدأ التصديق الساذج؟ المشكلة الأولى هي بينما يوجد إجماع أساسي حول الطريقة التي نسجل فيها كلا من تجاربنا الإدراكية والاعتقادات بموضوعات التجارب تلك، يوجد اختلاف تام في التسجيلات المتعلقة بالخبرات الدينية والاعتقادات المبنية عليها. وكما لاحظنا سابقا، يقدم الأشخاص تفسيرات متضاربة للحقيقة المجربة. على سبيل المثال، يصف المسيحيون الله الذي يواجهونه على أنه ثالث ويميزونه واقعا عن أنفسهم، في حين يصف الهنود براهما Brahman بأنه الواقع الكلي ويصفون علاقة الذات (آتمان atman) بـ (براهما) على أنها علاقة ليست ثنائية. هل يمكن أن تكون المنظورات الدينية تلك مُرضية كلها، وبشكل خاص إذا كانت تدعم اعتقادات متناقضة أو متضاربة جذريا؟ ربما أنها لا يمكن أن تكون مرضية، لكن هذا لا يلغي مبدأ التصديق الساذج. فالمبدأ لا يستلزم أن كل الإدراكات يجب أن تكون حقيقية. فعندما تقدم الإدراكات دليلا متضاربا conflicting testimony، يجب أن نتوجه إلى تجارب وحجج عقلانية أخرى لاثبات صدق الاعتقادات المختلفة. أعني عندما تكون هناك تفسيرات مختلفة، فيجب تقديم اعتبارات إضافية تساعد على تقرير أي من التجارب الدينية تكون حقيقية. وعلى الرغم من أن التقارير تقدم أساسا كافيا لقبولها، فليس كل الاعتقادات المبنية على تلك التجارب تكون صادقة. وتماما مثلما نشك أحيانا بالاعتقادات الإدراكية ذات الأسباب الجيدة، فإننا قد نفعل الشيء نفسه بالنسبة للاعتقادات المبنية على التجربة الدينية. وانسجاما مع اعتقادات أخرى مسوغة حول الله والممارسات الدينية قد تكون تلك هي الطريقة الوحيدة لغربلة اعتقادات قليلة يعدل عليها. قد يتساءل المرء، على أي حال، عما إذا كان هذا الجواب ينصف تنوع الاعتقادات حول الحقيقة التي يزعم أنها مُدركة في التجربة الدينية. فإذا

كان أشخاص من تقاليد متنوعة يسجلون تجارباً دينية، وإذا كانت تلك التقاليد تتضمن رؤى حول العالم متضاربة جذرياً، فما التسوية الذي يمكن أن تقدمه التجربة الدينية لأي اعتقاد خاص؟

من الواضح أن نقاطاً عدة بحاجة إلى حل إذا قبلنا الأطروحة التي تذهب إلى أن التجربة الدينية هي تجربة إدراكية تسوغ اعتقادات دينية. ويحتاج مبدأ التصديق الساذج إلى أن يُبحث، فربما يُسأل، على سبيل المثال، عما إذا كان هذا المبدأ يطبق بالطريقة ذاتها على الاعتقادات الإدراكية كلها. بالإضافة إلى ذلك، إن دلالة اختلاف التقارير حول التجربة الدينية والاعتقادات المتضاربة التي تنشأ عنها يجب أن تكون معروفة. يفترض هذا أن تسوية الاعتقاد الديني يجب أن يُنجز من اتجاهات عدة.

لا نكتفي بتأمل الوجه بل نجيب على سؤاله

حوار بين فيليب نيمو وإيمانويل ليفيناس:

ترجمة: رشيد بوطيب

تقديم:

يعتبر الوجه عند ليفيناس المفهوم المركزي الذي تتأسس عليه الأخلاق كفلسفة أولي. وقد جاء هذا المفهوم ردا علي امبريالية الوعي عند هوسرل. الوعي الذي يكون الآخر والعالم الخارجي. الوعي كمصدر للمعني، وكأولوية للأنا كما طوره هوسرل في التأملات الديكارتية كما في الأفكار.

أخلاق ليفيناس، بعكس ذلك، تقوم علي أولوية الآخر، وتتأسس علي تفكيك مزدوج، تفكيك لسلطة الذات أو الوعي من جهة (هوسرل) ولحيادية الكينونة الهایدغرية وعمائها تجاه الآخر أو سباتها الأخلاقي من جهة أخرى.

إن الأخلاق، أو أخلاق الأخلاق، بلغة ليفيناس، هي التقاء بالآخر؛ الآخر المنسي، المهمش والمستعمر. لقاء لا يطلب ابتلاع الآخر واقحامه بكلية الأنا ومنطقها المونادولوجي، منطق البيوت التي لا تملك نوافذ كما هو الحال عند لايبنتز. فالفعل الأخلاقي يتحقق كقطيعة، والآخر ليس أنا ثانية alter ego. وفعل الالتقاء بالآخر فعل مباشر لا يقوم علي قانون أخلاقي محدد كما هو الحال عند هابرماس مثلا، والعلاقة

(1) النص الذي نقدم اليوم ترجمته مأخوذ من كتاب الأخلاق واللانهاثي، وهو عبارة عن محاورات فلسفية مع ليفيناس، يمكن اعتبارها مقدمة أو توطئة لفلسفته الثالثة. وقد اخترنا هذا النص بالضبط، نظرا لمركزية مفهوم الوجه عند ليفيناس، هذا المفهوم السابق علي كل مفهوم آخر، فبه وعبره تتأسس اللغة، أصل كل علاقة مع الآخر، ذلك أن اللغة أو الكلام المنطوق يحتاج دائما إلي مخاطب، بعكس الوعي الفينمينولوجي الذي يظل أحادي البعد في علاقته مع الآخر، أحادي، كما يقول أقطاب الفلسفة الحوارية توينيسن وفالدنفلز، لأن كل شيء يتحقق بداخل الذات، ولأن الذات هي من تكسب الآخر معني وحقيقة، ولأن حركة هذه العلاقة تتجه دائما من الأنا إلي الآخر كما عبر سارتر أيضا في الوجود والعدم. عنوان المصدر بالفرنسية:

fthique et infini, Fayard 1982, pp. 79-87

الأخلاقية ليست علاقة معرفة، فالأخلاق سابقة علي النظرية، فقبل الكوجيطو تأتي التحية، يقول ليفيناس. وكما يكتب دريدا في الميتافيزيقا والعنف: صحيح أن الأخلاق عند ليفيناس هي أخلاق بدون قانون ومفهوم، وهي لا تحافظ علي طهارتها اللا - عنيفة إلا قبل تحديدها في قوانين ومفاهيم. ليس الأمر هنا اعتراضا: لا يجب أن ننسي أن ليفيناس لا يريد أن يقترح علينا قوانين وقواعد أخلاقية، إنه لا يريد تحديد الأخلاق ولكن جوهر العلاقة الأخلاقية عموما. وإن الأخلاق خروج excedance من الكينونة ومن حياديتها تجاه الموجود. إنها خروج إلي الآخر. لم يكن هذا الآخر ممكنا في الفلسفة الغربية إلا كصورة طبق الأصل للأنا، فاللحظة الأنطولوجية التي تتحقق عبر الفلسفة، كما يري ليفيناس في الكلية واللانهائي، تقوم علي ابطال أو تحويل غيرية الآخر، وبلغة أخرى، علي تعميم حضور الشبيه أو الحرية. الحرية كسيطرة، والأنا العارفة كمصدر لكل معني وبوتقة لهذا التحويل. غير أن وجه الآخر لا يمكن اختزاله في معني. إنه تحد لعنف الوعي ومنطق الشبيه. فهو اللانهائي بامتياز.

نص الحوار:

نيمو: في الكلي واللانهائي نتحدثون طويلا عن الوجه. إنه من المواضيع التي تتكرر عندكم. مم تتكون فيمينولوجيا الوجه هذه وما فائدتها؟ وبلغة أخرى: هذا التحليل لما يحدث حين أبصر بالآخر وجهها لوجه؟

ليفيناس: لا أعرف إن كان بالإمكان الحديث عن فيمينولوجيا للوجه، بما أن الفيمينولوجيا هي وصف للظاهر. في نفس الوقت، أتساءل إن كان بالإمكان الحديث عن نظرة موجهة إلي الوجه، ذلك أن النظرة معرفة وإدراك حسي. أعتقد، خلافا لذلك، بأن السبيل إلي الوجه هو في الواقع أخلاقي. فحين ترون أنفا، عيوننا، جبيننا، ذقنا، وتستطيعون وصفها، فإنكم تنظرون إلي الآخر نظركم إلي موضوع. أفضل طريقة للقاء الآخر هي أن لا يتبين المرء حتي لون عينيه فحين نبصر لون العينين، لا نكون في علاقة اجتماعية مع الآخر. وطبعاً يمكن للعلاقة مع الوجه أن تكون محكومة بالإدراك الحسي، ولكن ما هو خاصة وجه، هو ما لا يمكن اختزاله. هناك بداية صفاء الوجه ذاته، ظهوره الواضح، دون دفاع. جلد الوجه هو ما يظل الأكثر عريا، الأكثر فقرا. الأكثر عريا حتي لو كان عريا محتشما. الأكثر فقرا أيضا، لأن هناك في الوجه فقرا أساسيا، ودليل ذلك

أننا نحاول دائما أن نلبسه قناعا من الفقر، ونحن نتصنع أشكالا، هيئة. الوجه معروض، مهدد، كما لو أنه يدعونا إلي فعل عنف. وفي نفس الآن، الوجه هو ما يمنعنا من اقتراف القتل.

نيمو: يوميات الحروب تخبرنا بأنه من الصعب قتل إنسان يحدق فينا بعينيه وجهها لوجه.

ليفيناس: الوجه دلالة. دلالة لا سياق لها. أريد بذلك أن أقول بأن الآخر في استقامة وجهه، ليس شخصا في سياق. عادة ما نمثل شخصا ما: أستاذ في السوربون، نائبا للرئيس في مجلس الدولة، ابن فلان أو علان، كل ما يوجد في الجواز، طريقة اللباس والظهور، وكل دلالة في المعنى العادي للكلمة، تتعلق بسياق ما: معنى شيء ما يرتبط بعلاقته مع شيء آخر. هنا يحدث العكس. الوجه معنى مستقل بذاته. أنت هو أنت. بهذا المعنى، يمكن أن نقول أن الوجه ليس مرثيا. إنه ما لا يمكن احتواؤه، يقودكم إلي الماوراء. ولهذا فإن دلالة الوجه تخرجه من الكينونة، من الكينونة المرتبطة بالمعرفة. بالعكس فإن الرؤية بحث عن التطابق، إنها ما يتلع الكينونة بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي بدء أخلاقية: الوجه هو ما لا يمكن قتله، أو علي الأقل ما يقوم معناه علي جملة: لن تقتل. القتل هو فعلا عمل تافه: يمكن أن نقتل الآخر، الواجب الأخلاقي ليس ضرورة أنطولوجية. منع القتل لا يجعل القتل مستحيلا، حتي لو كانت سلطة المنع تبقي مرتبطة بعذاب الضمير الذي يعقب فعل السوء - إنه مكر الشر. والمنع يظهر أيضا في الكتابات التي تبدو إنسانية الإنسان بالنسبة إليها، مكشوفة في العالم أكثر منها التزاما فيه. لكن في الواقع فإن الظهور في الواقع لهذه الأخلاق الغريبة - إنسانية الإنسان - هو تصدع للكينونة. إنها ذات دلالة حتي ولو كانت الكينونة تتوحد وتعود إلي ذاتها من جديد.

نيمو: الآخر وجه. لكن الآخر يكلمني أيضا وأكلمه. أليس الخطاب الإنساني هو أيضا طريقة للقطع مع ما تسمونه كلية؟

ليفيناس: لا ريب في ذلك. الوجه والخطاب يرتبطان ببعضهما البعض. الوجه يتكلم. يتكلم بما أنه هو من يجعل الخطاب ممكنا ومن يبدؤه. رفضت قبل قليل استعمال مفهوم الرؤية من أجل وصف العلاقة الأصلية مع الآخر. إنه الخطاب، وبالضبط، الجواب أو المسؤولية من يمثل هذه العلاقة الأصلية.

نيمو: ولكن بما أن العلاقة الأخلاقية هي ما وراء المعرفة، ومن جهة ثانية هي أصلاً ينهض بها الخطاب، فهذا يعني أن الخطاب نفسه لا ينتمي إلي نظام المعرفة؟
ليفيناس: لقد ميزت دائماً في الخطاب بين القول والمقول⁽¹⁾. وأن يتضمن القول مقولاً هو ضرورة من نفس النظام الذي يفترض مجتمعاً بقوانينه ومؤسساته وعلاقاته الاجتماعية. لكن القول يعني أنني أمام الوجه لا أكتفي فقط بتأملله، بل إنني أجيب سؤاله. القول هو طريقة لالقاء التحية علي الآخر، لكن إلقاء التحية علي الآخر هو قبلاً تحمل مسؤولية هذا الآخر. من الصعب الخلود إلي الصمت في حضور الآخر. هذه الصعوبة تجد أصلها النهائي في الدلالة الخاصة بالقول، كيفما كان المقول. يجب أن نتحدث عن شيء ما، عن المطر وعن الجو الجميل، ليس مهماً، ولكن أن نتكلم، أن نجيبه وأن نتحمل مسؤوليته.

نيمو: في وجه الآخر، يوجد كما تقولون نوع من العلو. الآخر أكثر علواً مني. ما الذي تريدون قوله بذلك؟

ليفيناس: لن تقتل البتة هو الكلمة الأولى التي ينبس بها الوجه. لكن ذلك أمرٌ. إن في ظهور الوجه نوع من السلطة أو الإمرة، كما لو أن سيداً يكلمني. ومع ذلك، فإن وجه الآخر هو في نفس الآن عار. إنه الفقير الذي أستطيع من أجله فعل كل شيء، والذي أنا مدين له بكل شيء. وأنا، كيفما أكون، ولكن أنا كمتكلم، هو من يبحث عن موارد من أجل تلبية النداء.

نيمو: نرغب في القول لكم: أجل، في بعض الحالات... ولكن في حالات أخرى، العكس هو الصحيح، فاللقاء بالآخر يحدث كعنف وحقد واحتقار.

ليفيناس: بالتأكيد. لكنني أعتقد أنه كيفما كان الحافز الذي يفسر هذا التناقض، فإن تحليل الوجه الذي قمت به، والذي يتضمن سلطة الآخر وفقره، طاعتي وغناي، يملك الأسبقية علي كل ذلك. إنه ما تقتضيه كل العلاقات الإنسانية. لو لم يكن الأمر هكذا، فلن نقول مثلاً أمام باب مفتوح: من بعدك، سيدي! إن هذه الجملة الأصلية من بعدك،

(1) Le dire/le dit. القول والمقول: القول سابق علي الدلالة أو المنطق النحوي. إنه تعرض للآخر، أو هو الوجود من أجل الآخر. إنه لغة سابقة علي الكلمات، أو ما يسميه ليفيناس: دلالة الدلالة. أو المؤسس لكل دلالة. في حين أن المقول هو ما ينتج عن موضوع وما يتأسس داخل المنطق النحوي. إنه ماهية بعكس القول الذي يسبق كل ماهية. إن القول هو الأمر الأخلاقي كما يتحقق في الوجه.

سيدي! هي ما حاولت وصفه.

تحدثتم عن عاطفة الحقد. كنت أخشى اعتراضاً أكبر من ذلك. مثلاً: كيف يمكننا أن نعاقب وأن نقمع؟ ولماذا توجد عدالة؟ وأجيب بأن واقعة تعدد البشر، حضور الثالث بالقرب من الآخر، هي من تحدد القوانين وتؤسس العدالة. إذا ما كنت لوحدي برفقة الآخر، فإنني مدين له بكل شيء. لكن هناك الثالث. هل أعرف ما الذي يمثله الآخر بالنسبة للثالث؟ هل أعرف إذا ما كان الثالث يعيش في وفاق معه أو هو ضحيته؟ ومن هو قريبي؟ يجب، نتيجة لذلك، أن نزن، نفكر، نصدر حكماً، عن طريق مقارنة ما لا يمكن مقارنته. العلاقة البشخصية التي أقيمها مع الآخر، يجب أن أقيمها أيضاً مع الآخرين. إذن، فهناك ضرورة لتلطيف امتياز الآخر هذا. ومن هنا تأتي العدالة. العدالة التي تنهجها المؤسسات - هذه المؤسسات التي لا مفر منها - هذه العدالة يجب دائماً أن تتم مراقبتها من طرف العلاقة البشخصية الأولية.

نيمو: هذه إذن هي التجربة الأساسية في ميتافيزيقاكم. التجربة التي تسمح بالخروج من أنطولوجيا هايدغر، أنطولوجيا الحياد، أنطولوجيا بلا أخلاق. هل انطلاقة من هذه التجربة الأخلاقية تبنون أخلاقكم؟ لكن الأخلاق تتكون من قواعد. يجب بناء هذه القواعد إذن؟

ليفيناس: مهمتي لا تكمن في بناء أخلاق. أحاول فقط بحث معني هذه الأخلاق. لا أعتقد بأنه يتوجب علي كل فلسفة أن يكون لها مشروع أو برنامج. هوسرل خصوصاً من انتصر لفكرة الفلسفة كمشروع. لا غرو أنه بالإمكان بناء أخلاق اعتماداً علي ما قلته، لكن ليس ذلك موضوعي.

نيمو: هل يمكن أن توضحوا لماذا اكتشاف الأخلاق في الوجه يقطع مع فلسفات الكلية؟

ليفيناس: المعرفة المطلقة كما بحثت عنها الفلسفة ووعدتنا بها وأوصت بها، هي فكر الشبيه. فالكينونة تدرك نفسها في الحقيقة. وحتى لو تم اعتبار الحقيقة كشيء غير قطعي، هناك وعد بحقيقة أكثر اكتمالاً ومطابقة. لا ريب أن الكائن النهائي الذي نمثله، لا يستطيع، في نهاية المطاف، اتمام مهمة المعرفة. لكن، عند الحد الذي تتحقق فيه هذه المهمة، يتحول الآخر إلي شبيه. في المقابل، فإن فكرة اللانهائي تتضمن فكرة المغاير. أنطلق من فكرة اللانهائي الديكارتية، أو موضوع هذه الفكرة، وأعني به ما

تؤشر عليه هذه الفكرة، هو أكبر بشكل لانهائي من الفعل الذي نفكر عبره فيه. هناك تباين بين الفعل وبين ما يفضي إليه هذا الفعل. بالنسبة لديكارت، فهذا دليل من أدلة وجود الإله: الفكر لم يستطع انتاج شيء يتجاوزه. يتوجب إذن أن يكون هذا الشيء قد زرع بداخلنا. يجب إذن القبول بوجود إله لانهائي، زرع فينا فكرة اللانهائي. لكن ليس هذا الدليل الذي بحث عنه ديكارت ما يهمني في هذا المقام. أفكر هنا، وفي دهشة، بهذا التباين بين ما يسميه الواقع الموضوعي والواقع الصوري لفكرة الإله، بمفارقة هذه الفكرة ذاتها - الضد - إغريقية إلي أبعد الحدود - المزروعة بداخلي، في الوقت الذي يعلمنا سقراط أنه من المستحيل وضع فكرة في فكر ما، دون أن يكون هذا الفكر نفسه من وجدها.

لكن في الوجه، كما وصفت مقاربته، يتحقق نفس التجاوز للفعل عن طريق ما أفضي إليه. ففي عملية الالتقاء بالوجه هناك، بالطبع، التقاء بفكرة الإله. عند ديكارت تظل فكرة اللانهائي نظرية، نوع من التأمل، معرفة. أعتقد، بالنسبة إلي، بأن العلاقة مع اللانهائي ليست معرفة، بل رغبة⁽¹⁾. لقد حاولت وصف الاختلاف بين الرغبة والحاجة. الرغبة لا يمكن إشباعها، فالرغبة تقتات علي جوعها وتزداد مع إشباعها.. إن الرغبة مثل فكر يفكر أكثر مما لا يفكر، أو أكثر مما يفكر. بنية مفارقة لا غرو، ولكن ليست أكثر مفارقة من هذا الحضور للانهائي في فعل نهائي.

(1) D. sir/besoin. الرغبة والحاجة: العلاقة مع اللانهائي تحقق حسب ليفيناس كـ رغبة. إنها علاقة حسية وليست نظرية. ولكن ليفيناس يسم الرغبة بصفة الميتافيزيقي وذلك من أجل تمييز الرغبة عن الحاجة التي هي شيء اجتماعي. الحاجة صفة الأنا الأناية التي تبحث عن سعادتها. الرغبة تتحقق كآخر، والمرغوب فيه لا يمكن بلوغه من طرف الأنا. إنه في حالة هروب دائمة.

- من أجل اطلاع أوسع علي مصطلحات الفلسفة الليفيناسية يمكن الرجوع إلي المعجم التالي:
Le vocabulaire de L. vinas, ellipses 2002, p. 10.

فلسفة الدين

مقول المقدس
بين الإيديولوجيا
واليوتوبيا وسؤال
التعددية

مجموعة مؤلفين

«فلسفة الدين» مصطلح يراد به إمكانية الدرس الفلسفي لمقولة الدين. لكن ما معنى أن نتفلسف حول الدين؟ وهل الدين يتيح ذلك أصلاً؟ وإن كان لا يتيح، مَنْ يعطي الفلسفة دور الزعامة والمركزية في استنطاق النص والعقيدة والسلوك الديني استنطاقاً عقلانياً؟ وهل من عقلانية في الدين؟ وهل يصح حقاً أن نقول: إن فلسفة الدين هي؛ دراسة اللامعقول بآليات عقلانية؟ وهل سيبقى شيء من الدين في خضم محاكمة العقل؟

كل ما سبق؛ يفتح فضاءً فكرياً وخاصاً بموضوع فلسفة الدين. إنه السؤال الذي يشكل المنظومة الفلسفية. في قُبال منظومة الإجابات التي يشكلها الدين. فبين الشكل والدهشة والتأمل والاستفهام المزمّن من جهة، وبين اليقين والطمأنينة والقنوع والإجابة اليقينية الإيمانية من جهة أخرى، حجاج سجالي لا حدّ له.

هنا يبرز فجر عقل يراد له من جديد أن يعيد إمكانيات خروج الإنسان من قصوره، إن فلسفة الدين بما تحويه من سؤال الدين عن طبيعته وسلوكه وتقاليده، إنما تعيد هيبة الإنسان الذي ضاع في الميثوس. أساطير قديمة وعصرانية لا حدّ لجريان انسكابها في الواقع المعاش. في كل هذا يراد لنا أن نستعيد معنى كينونتنا بالسؤال.

السؤال الذي يعني إمكانيتنا على التفكير في قبال ما هو ممنوع، ما هو طابو، ما هو مقدس، بأدوات المرغوب والمباح والمدنس.

تصميم الغلاف: سامح خلف

ISBN 978-614-01-0466-2



9 786140 104662

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com